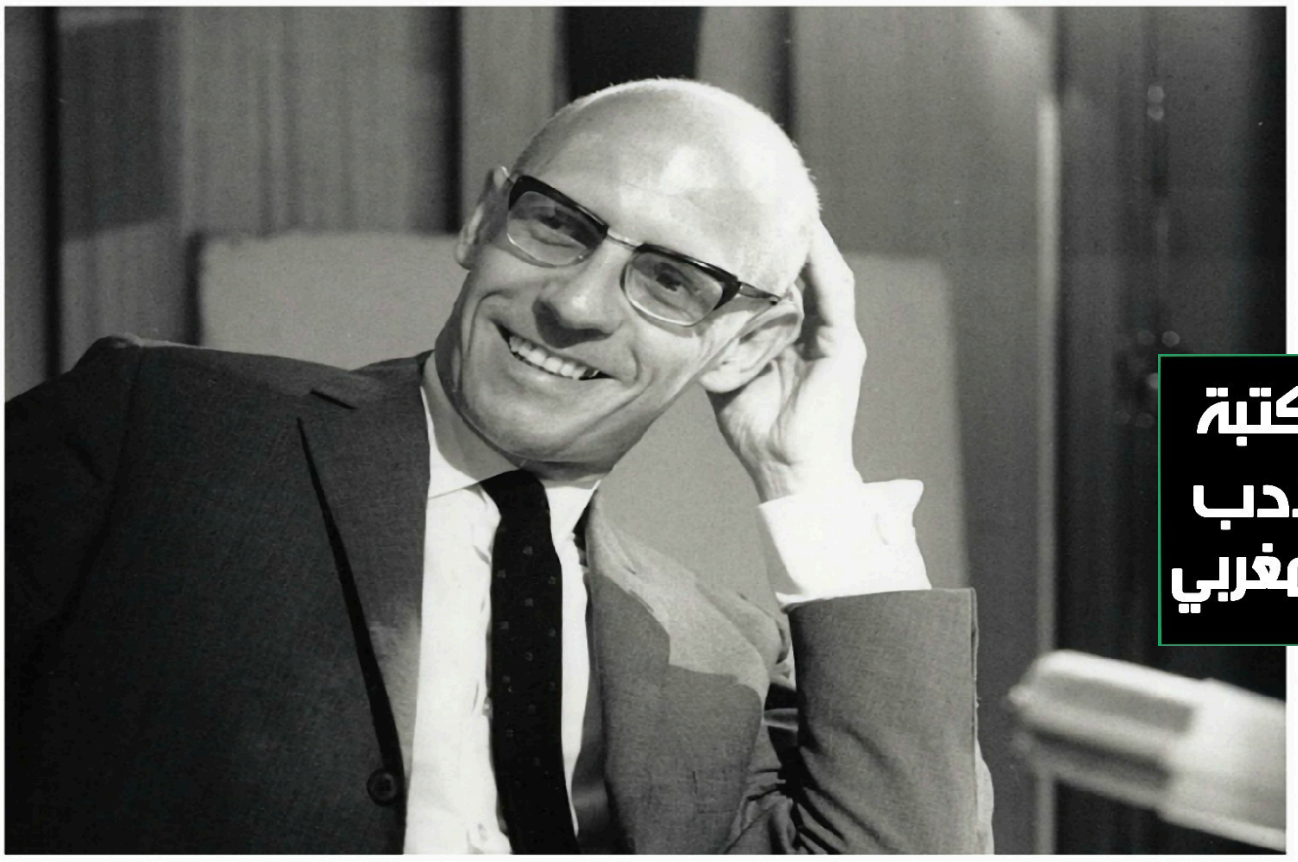
العدد الأول ● 1 أبريل 1986

# بيت الحكمة

مجلة مغربية للترجمة، في العلوم الانسانية



مكتبة
الأدب
المغربي

# ميشيل فوكو

المحتويات


كلمة إلى القارئ 1

الحوار - المعركة (1) فوكو 5

الحوار - المعركة (2) سارتر 11

الحوار - المعركة (3) فوكو 18

حفريات المعرفة بيير بورجلان 26

لا لسيطرة الجنس: ميشال فوكو (حوار برنار هنري ليفي) 61

بصدد نسابة فلسفة الأخلاق: نظرة عن عمل قيد الإنجاز

ميشال فوكو (يحاوره هوبير دريفوس وبول رابيناو) 77

هم الحقيقة - ميشال فوكو (يحاوره فرانسوا إيوالد) 103

نهاية عالَم فرانسوا إيوالد 120

خارج المتن: عن التقليد والتخلف التاريخي

الحوار - الوثيقة: عبد الله العروي، عبد العزيز بلال، محمد جسّوس 137

# بيت الحكمة

شهرية مغربية للترجمة في العلوم الانسانية

(فصلية مؤقتا)

## كلمة الى القارىء

أن نختار «بيت الحكمة» اسما لهذه المجلة ليس معناه أننا نرى المستقبل في الماضي بل معناه، عكس ذلك، أننا نحاول أن نستلهم، في حاضرنا، تلك اللحظة الماضية الكبرى التي جسّدها «بيت الحكمة» خير تجسيد: لحظة التجنّد لمعرفة ثقافة «الآخر»، بدون انغلاق يقود إليه توهّم تفوق واستعلاء، أو يؤدي إليه خوفٌ من غزو فكري مزعوم.

فرغم القرون الطويلة التي مرت، رغم اختلاف الشروط الاجتماعية والتاريخية، ورغم أن «الآخر» لم يعد حضارة إفريقية ميتة، بل غربا استعماريا (واستعماريا جديدا) حيّا متوثبا »


● المدير المسؤول: مصطفى المساوي ● شارك في تحضير هذا العدد: مصطفى كمال، محمد بولعيش ● العنوان: ص.ب.: 7084. الدار البيضاء (02). ● ملف الصحافة رقم: 9ص85. ● الايداع القانوني: 8 ـ 1986 ● التصفيف الالكتروني: دار الخطابي للطباعة والنشر، عمارة 36، زنقة بروفان، الشقة 7، الطابق الأول، عمالة الحي المحمدي ـ عين السبع ـ البيضاء. ● الطباعة: دار قرطبة للطباعة والنشر: 10، زنقة بيرون، بلفدير، الدار البيضاء (05). ● التوزيع: الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبريس)، ملتقى زنقة رحال بن احمد وزنقة سان سانس ـ الدار البيضاء (05).

«

ـ رغم كل ذلك فلعل الحاجة الى التعرّف المستمر على «الآخر»، بل وضرورته، مازالت قائمة، خصوصا إذا كان هذا متفوقاً في مجالات شتى على رأسها، فيما يهمنا، مجال إنتاج الأفكار والنظريات.

لسنا نزعم هنا أن «بيت الحكمة» هي أول من يكشف عن هذه الحاجة ـ الضرورة، ولا أول من سيتصدى لعملية التعرف تلك: يكفي النظر إلى وفرة المقالات والدراسات والكتب المنقولة الى العربية عن مختلف لغات العالم ( وخاصة منها الانجليزية والفرنسية) منذ ما سمي بـ«عصر النهضة» العربي الى الآن، والنظر الى المجلات العربية المختصة بالترجمة (وعددها اليوم ثلاثة، تصدر بكل من سوريا والعراق والكويت)، لكي ندرك أن الوعي بتلك الحاجة ـ الضرورة موجود، يزداد اتساعا وتعمقا يوما بعد يوم؛ إلا أننا نسمح لأنفسنا بقول إن «بيت الحكمة» تعبر عن طموح إلى المساعدة على إغناء وتطوير حركة الترجمة هذه، وذلك عبر مستويين متوازيين، يهدف أولهما إلى الخروج بالترجمة العربية من التشتت والعشوائية، وجعلها أكثر مردودية، ويسعى الثاني إلى إيجاد مجال ـ ضروري ومُفتقد ـ للنقاش بين المثقفين العرب حول عملية الترجمة بالذات.

لتحقيق هذا الهدف ستركز «بيت الحكمة»، من جهة، على ميدان واحد هو ميدان العلوم الانسانية، وعلى محور أساسي واحد في كل عدد، يدور حول مفكر أو اتجاه معين له أهميته في مجاله الخاصّ به ضمن تلك العلوم؛ كما ستفتح من جهة ثانية، باباً خاصاً بالنقاش حول المترجمات العربية وحول مشكل المصطلح، وهما مسألتان نعلم جيدا ما لهما من أهمية وخطورة.

لكن، بما أن «بيت الحكمة» تصدر بالمغرب، وبما أن المغرب من تلك الاقطار العربية التي مازالت تعاني من الازدواجية الثقافية التي تعني، عملياً، وجود قطاعين من المثقفين لا علاقة بينهما: قطاع المعرّبين وقطاع المفرنسين؛ فقد كان لابد من تخصيص باب ثالث للحوار بين القطاعين، على الأقل في جانب واحد منه، هو نقل أهم المنتجات الثقافية المغربية المفرنسة الى العربية، قصد التعريف بها أولا، وقصد مناقشتها ودمجها ضمن ثقافتنا العربية، ثانيا.

إلا أن الأكيد، قبل هذا وذاك، هو أن مشروع «بيت الحكمة» كما نتقدم به من خلال هذا العدد الأول لا يمكنه أن يقوم ويستمر ويتقدم إلا بتظافر جهود جميع المهتمين من المثقفين، بالآراء والانتقادات والمقترحات والمساهمات. . . : شرط إمكان كل عمل ثقافي جادّ.

بيت الحكمة

في عددها الأول، ارتأت «بيت الحكمة» تقديم ملف عن المفكر الفرنسي ميشال فوكو (1926 ـ 1984)، ملف لا يشمل كل مراحل فكره بل يركز منها فقط على مرحلتين هما مرحلة البروز والمرحلة الاخيرة: مرحلة «الكلمات والأشياء» ومرحلة «تاريخ الحياة الجنسية». ذلك أن تعدد اهتمامات هذا المفكر يجعل من الصعب الاحاطة بها في ملف واحد (الجنون، الطب العيادي، الحبس، أركيولوجيا المعرفة)؛ وقد تتطلب عودة مستقلة الى كل واحد منها ضمن الأعداد اللاحقة من المجلة.

عن المرحلة الأولى من فكر فوكو تضمن الملف حوارا شهيرا، هو الحوار ـ المعركة الذي دار بين فوكو وسارتر معلنا نهاية عصر الوجودية وانطلاق عصر البنيوية، كما تضمن عرضا نقديا لكتاب «الكلمات والأشياء»، مع ترجمة للفصل الأول منه (الوصيفات). وعن المرحلة الأخيرة احتوى الملف على ثلاثة حوارات تتناول، بالأساس، أجزاء كتاب فوكو الأخير: «تاريخ الحياة الجنسية». وقد ألحقنا بالملف مقالين يتناولان سيرورة فوكو الفكرية، وجردا ببليوغرافيا بأعماله يتضمن، من بين ما يتضمنه، أهم ما كتب عنه وترجم له الى العربية، ثم معجما بأهم المصطلحات الواردة في الملف.

ولا حاجة بنا للتذكير بأن نقل هذه النصوص الى العربية لا يهدف إلا لتقديم مادة معرفية الى القارىء العربي تمكنه من تكوين فكرة عن توجّه المفكر المترجم له مطابقة له قدر الامكان.

بيت الحكمة

# الحوار ـ المعركة

## ١ ـ فوكو

□ عمرك الآن 38 سنة، وتعد من أصغر فلاسفة هذا الجيل. يحاول كتابك الاخير «الكلمات والاشياء» فحص ما تغير كليا في ميدان الفكر خلال العشرين سنة الاخيرة. وأنت ترى أن الوجودية وفكر سارتر مثلا، آخذان في التحول الى اشياء متحفية، كما أنك تعيش ـ كما نعيش دون أن نلحظ ذلك ـ في فضاء فكري تجدد كلية. وكتاب «الكلمات والاشياء»، الذي يكشف جزئيا عن هذه الجدة، كتاب صعب. فهل بامكانك الجواب على هذا السؤال بطريقة أسهل (ولو كان لابد لذلك ان يكون على حساب الدقة)، وهو: أين وصلت؟ أين وصلنا؟

■ لقد اكتشفنا بطريقة فجائية، وبدون سبب ظاهر، منذ حوالي خمس عشرة سنة، أننا مغرقون في البعد عن الجيل السابق، جيل سارتر وميرلوبونتي جيل مجلة الأزمنة الحديثة، الذي شكل قانوننا في التفكير ونموذجنا في الوجود..

□ من تقصد باستعمالك لضمير «نحن» في «لقد اكتشفنا»؟

■ أقصد جيل أولئك الذين كانت سنهم دون العشرين خلال الحرب. لقد خبرنا جيل سارتر كجيل شجاع وكريم بالتأكيد، جيل شغوف بالحياة والسياسة والوجود... الا اننا اكتشفنا لانفسنا شيئا آخر، شغفا آخر: هو الشغف بالتصور وبما سأسميه «النسق»...

□ بماذا كان يهتم سارتر باعتباره فيلسوفا؟

■ عموما يمكن القول إن سارتر، الذي وجد نفسه في مواجهة عالم تاريخي أراد التقليد البورجوازي ـ الذي لم يعد يجد فيه نفسه ـ اعتباره عبثيا. إن

سارتر أراد إظهار أن المعنى موجود، على عكس ذلك، في كل مكان. ولكن هذا التعبير ظل جد ملتبس لديه؛ فالقول بـ «وجود معنى ما» كان، في الوقت نفسه، إثباتا وأمرا، كان توجيها.. أن يكون ثمة معنى ما معناه أن علينا اعطاء معنى لكل شيء. وهو معنى كان يشكو، هو ذاته، من لبس شديد: لقد كان نتاجا لعملية فك رموز، لقراءة [من القراءات]، مثلما كان، كذلك، تلك اللحمة الغامضة التي تمر الى افعالنا رغما عنا، لقد كنا ـ بالنسبة لسارتر ـ قراء المعنى وكتّابه الآليين: نكتشف «المعنى» ونخضع له...

□ متى توقفتَ عن الايمان بـ «المعنى»؟

■ لقد حصلت القطيعة يوم أظهر لنا ليفي ستراوس، بالنسبة للمجتمعات، ولاكان بالنسبة للاوعي، أن «المعنى» لم يكن، على وجه الاحتمال، سوى نتيجة سطحية أو لمعان، أو زبد، وأن ما يخترقنا في العمق، ما يوجد قبلنا، وما يسندنا في الزمان والمكان، كان هو النسق.

□ ماذا تعني بـ «النسق»؟

■ أعني بكلمة نسق مجموعة من العلاقات التي تثبت وتتغير في استقلال عن الاشياء التي تربط بينها، لقد أظهر [البحث] مثلا، أن الأساطير الرومانية والاسكندنافية والسلتية تظهر آلهة وأبطالا شديدي الاختلاف بعضهم عن البعض، إلا أن التنظيم الذي يربطهم (وبالرغم من تجاهل هذه الثقافات لبعضها بعضا)، وتراتباتهم ومنافساتهم وخياناتهم وتعاقداتهم ومغامراتهم تخضع كلها لنسق وحيد... وتساعد بعض الاكتشافات حديثة العهد في ميدان ما قبل التاريخ، كذلك، على تبين تنظيم صارم ينظم توزيع الصور المرسومة على جدران الكهوف... وتعرفين أن شريط الكروموسومات، في البيولوجيا، يحمل مجموع الاشارات الوراثية التي ستسمح للكائن المقبل بالتطور، وذلك على شكل نظام من الرموز أو على شكل رسالة مرموزة... وتأتي أهمية لاكان من كونه أظهر، من خلال خطاب المريض وأعراض عُصابه، أن المتكلم ليس الشخص، بل البنيات اللغوية ونسق اللغة ذاته... هكذا فان ثمة، قبل كل وجود بشري، وكل فرد بشري، معرفةً، ونظاما نحن بصدد معاودة اكتشافهما...

□ لكن، من يفرز هذا النسق؟

■ ما هو هذا النسق المغفل الذي لا فاعل له؟ من يفكر؟ لقد انفجر «الأنا» (انظري الى الادب الحديث)، ونحن في مرحلة اكتشاف الـ«يوجد». ثمة وجود لشيء اسمه هو (مبني للمجهول). ونحن نقوم هنا ـ على نحو من الانحاء ـ بعودة الى وجهة نظر القرن السابع عشر، ولكن مع الفرق التالي، وهو أن الأمر لا يتعلق بوضع الانسان محل الاله، بل بوضع فكر مغفَل محله، هو فكر المعرفة دون ذات عارفة، فكر النظري الذي لا هوية له...

□ وما أهمية هذا بالنسبة لنا، ونحن لسنا فلاسفة؟

■ إن الطريقة التي يفكر بها الناس ويكتبون ويحكمون ويتكلمون (وحتى النقاشات في الشارع والكتابات اليومية) بل وحتى الطريقة التي يستشعر بها الناس الاشياء، والكيفية التي تثار بها حساسيتهم، وكل سلوكهم، تحكمها ـ في جميع العصور ـ بنية نظرية، نسق، يتغير مع العصور والمجتمعات، الا انه يظل حاضرا في كل العصور وكل المجتمعات.

□ لقد علّمنا سارتر الحرية، وهنا أنتم تخبروننا بألا وجود لحرية تفكير حقيقية؟

■ إننا نفكر داخل فكر مغفل وقاهر هو فكر عصر معين ولغة معينة، ولهذا الفكر وهذه اللغة قوانين التحويل الخاصة بهما. ومهمة الفلسفة الحالية، كما هو الحال بالنسبة لجميع فروع البحث النظرية التي ذكرتها، تكمن في الكشف عن هذا الفكر السابق للفكر، وعن هذا النسق السابق لكل نسق... وهو الاساس الذي ينبع منه فكرنا «الحر»، ويسطع فيه لِلَحظَةٍ...

□ وما يكون نسق اليوم؟

■ لقد حاولت الكشف ـ جزئيا ـ عنه في كتاب «الكلمات والاشياء».

□ وهل كنت خارج النسق أثناء ذلك؟

■ لكي استطيع التفكير في النسق، كنت مقيدا ـ على نحو مسبق ـ من طرف نسق موجود خلف النسق، وهو نسق لاأعرفه، وسيتراجع كلما اكتشفته، كلما انكشف...

□ وما مصير الانسان داخل كل هذا. هل هي فلسفة جديدة للانسان تلك التي هي قيد البناء؟ ألا توجد علاقة ما بين مجمل أبحاثك وبين العلوم الانسانية؟

■ ظاهريا، نعم. فاكتشافات ليفي ستراوس ولاكان ودوميزيل تنتمي الى ما اصطلح على تسميته بالعلوم الانسانية، الا ان الخصوصية تكمن في كون هذه الابحاث جميعها لا تمحو الصورة التقليدية التي سبق أن كوناها عن الانسان فحسب، بل تهدف كلها - في رأيي - الى جعل فكرة الانسان ذاتها فكرة غير مجدية، وذلك على مستوى البحث والتفكير. وإن أثقل ميراث تحدَّر الينا من القرن التاسع عشر - وهو ميراث آن أوان التخلص منه - هو النزعة الانسانية. . .

□ النزعة الانسانية؟

■ لقد كانت النزعة الانسانية طريقة لحل المشاكل عن طريق الاخلاق والقيم والتصالح، وهي مشاكل لم يكن لها حل على الاطلاق. هل تعرفين كلمة ماركس؟ [تلك التي تقول] إن الانسانية لا تطرح على نفسها الا المشاكل التي تقدر على حلها. أعتقد أنه يمكن للمرء أن يقول: إن النزعة الانسانية تصطنع حلولاً لمشاكل لا يمكن لها أن تطرحها على نفسها!

□ ولكن، أية مشاكل؟

■ حسنا. إنها مشاكل علاقات الانسان والعالم، مشكل الواقع، مشكل الابداع الفني، مشكل السعادة، وكل الوساوس التي لا تستحق قطعا أن تكون مشاكل نظرية. . . إن نسقنا لا يهتم بها أبدا. وتنحصر مهمتنا الآن في الانعتاق نهائيا من النزعة الانسانية، وبهذا المعنى يكون عملنا عملا سياسيا.

□ وأين توجد السياسة في هذا؟

■ إنقاذ الانسان، وإعادة اكتشاف الانسان داخل الانسان، الخ. إنها نهاية كل هذه المحاولات الثرثارة، النظرية والعملية بذات الوقت، التي تحاول المصالحة، مثلا، بين ماركس وتيار دو شاردان (تلك المحاولات المغرقة في النزعة الانسانية لدرجة أن العمل الذهني أصيب بالعقم منذ سنوات).

وتنحصر مهمتنا في الانعتاق نهائيا من النزعة الانسانية، وبهذا المعنى يكون عملنا عملا سياسيا، على اعتبار أن الأنظمة الشرقية والغربية جميعها تهرّب بضاعتها الفاسدة تحت راية النزعة الانسانية. . . وعلينا فضح كل هذه التمويهات، كما يقوم الآن بذلك، داخل الحزب الشيوعي، ألتوسير ورفاقه الشجعان، الذين يناضلون ضد «النزعة الشاردانية ـ الماركسية».

□ الى أي حد تغلغل هذا الفكر؟

■ لقد تغلغلت هذه الاكتشافات بعمق شديد داخل تلك الجماعة، التي يعسر تحديدها، من المثقفين الفرنسيين، والمشكّلة من معظم الطلبة والأساتذة الأقل شيخوخة، ومن البديهي جدا أن ثمة مقاومات بهذا الميدان، خصوصا من جهة العلوم الانسانية. وإن البرهنة على أن المرء لا يخرج قط من المعرفة، ومن النظري، لهي أصعب في العلوم الانسانية (في الادب خاصة) منها في المنطق والرياضيات.

□ وأين ولدت هذه الحركة؟

■ لقد دفعت نرجسيةُ الفرنسيين، أحاديةُ اللسان، بهم الى تصور أنهم أول من اكتشف حقل المشاكل هذا برمته [في حين أن] هذه الحركة تطورت بأمريكا وأنجلترا وفرنسا انطلاقا من أعمال أنجزت مباشرة بعد الحرب العالمية الاولى في البلدان الناطقة بالالسن السلافية والالمانية. وفي الوقت الذي مرت فيه أربعون سنة على ظهور «التيار النقدي الجديد» بالولايات المتحدة الامريكية، وفي الوقت الذي تم فيه إنجاز جميع الاعمال المنطقية بهذا البلد وببريطانيا العظمى، نرى أن عدد اللغويين الفرنسيين لم يكن يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة خلال السنوات القليلة الماضية. . . إن لدينا وعيا لا يتجاوز الرقعة الفرنسية الجغرافية للثقافة، يجعل من الممكن اعتبار ديغول ـ للمفارقة ـ مثقفا. . .

□ المشكل هو أن اصحاب الثقافة المتنوعة يشعرون بأن الركب يتجاوزهم. . . هل هي إدانة للثقافة العامة، بحيث لا يبقى [في الساحة] غير الاختصاصيين؟

■ إن المُدّان ليس هو صاحب الثقافة المتنوعة، وانما هو تعليمنا الثانوي (الذي تحكمه النزعة الانسانية). قطعا نحن لا نتلقى تلك الفروع الدراسية

الاساسية التي قد تمكننا من فهم ما يجري في بلادنا ـ وخصوصا ما يجري خارج بلادنا. . . واذا ما أحس صاحب الثقافة المتنوعة أنه أمام ثقافة متوحشة، (تغطيها أو) تسيِّجها الأرقام والرموز النافرة، فمرد هذا الاحساس الى شيء واحد، هو ان منظومتنا التعليمية ترجع الى القرن التاسع عشر، بحيث لازالت تهيمن عليها أمسخ السيكولوجيات، وأبلى النزعات الانسانية، ومقولات الذوق والاحساس الانساني. . . إن اللوم لا يمكن أن يقع على ما يحدث الان، ولا على صاحب الثقافة المتنوعة، اذا أحس بأنه لم يعد يفهم شيئا مما يجري حوله، وانما يقع اللوم على النظام التعليمي. . .

□ هذا لا يمنع من كون هذا المشكل الجديد من الفكر، سواء ارتبط بالارقام أم لم يرتبط بها، يبدو فاترا ومجردا. . .

■ مجرد؟ سيكون جوابي كالتالي: إن النزعة الانسانية هي المجردة! وكل هذه الصيحات الخارجة من القلب، كل هذه المطالبات بالشخص الانساني، بالوجود، كل هذه [أشياء] مجردة: بمعنى أنها مفصولة عن العالم التقني والعلمي الذي هو عالمنا الواقعي. وإن ما يثيرني ضد النزعة الانسانية هو أنها اصبحت ذلك الستار الذي يختفي الفكر الاكثر رجعية خلفه، وحيث تتشكل تحالفات رهيبة وغير متوقعة: بعضهم يريد، مثلا، الربط بين سارتر وتيار [دو شاردان]. . . باسم ماذا؟ باسم الانسان: ومن يجرؤ على التقوّل في الانسان؟ والحال أن المجهود الذي يقوم به أفراد جيلنا اليوم لا يهدف الى الوقوف بجانب الانسان ضد المعرفة وضد التقنية، ولكنه يهدف، بالضبط، الى تبيان أن فكرنا وحياتنا وطريقة وجودنا، بل وطريقة وجودنا الاكثر يومية، تنتمي كلها الى نفس التنظيم النسقي، وترتبط، بالتالي، بنفس المقولات التي تحكم العالم العلمي والتقني. إن «قلب الانسان» هو المجرد، أما بحثنا الهادف الى ربط الانسان بعلمه وبمكتشفاته وبعالمه، فهوالملموس.

□ أعتقد ذلك. . .

■ جوابي هو أنه لا ينبغي الخلط بين الدفء الرخو الناتج عن التنازلات وبين البرودة المنتمية الى العواطف الحقيقية. وإن الكاتبين الأثيرين لدينا، نحن أصحاب الانساق «الباردين» هما ساد ونيتشه اللذان كانا «يتقوّلان في الانسان». لكن، ألم يكونا، كذلك، أكثر الكتاب تأجج عاطفة؟

# الحوار ـ المعركة

## 2 ـ سارتر

□ من خلال موقف الجيل الجديد تجاهك يبدو موقف ميشال فوكو هو الاكثر تماسكا. علاوة على أنه أثار فضول جمهور واسع. فما رأيك فيه؟

■ إن ما يقدمه لنا فوكو في كتابه «الكلمات والاشياء» عبارة عن جيولوجيا، كما لاحظ ذلك كانترز جيدا: أي تلك السلسلة من الطبقات المتتالية التي تشكل «أرضيتنا». وتحدد كل واحدة من هذه الطبقات شروط امكان قيام نمط معين من الافكار كانت له الغلبة في مرحلة من المراحل. إلا أن فوكو لا يخبرنا عن الأهم: ألا وهو كيف ينبني كل فكر انطلاقا من تلك الشروط، وكيف ينتقل الناس من فكر الى آخر. وهو هاهنا قد يحتاج الى ادخال الممارسة [البراكسيس]، والتاريخ بالتالي، وهذا بالضبط ما يرفضه. أكيد أن منظوره يظل تاريخيا. فهو يميز بين المراحل، السابق منها واللاحق. غير أنه يضع الفانوس السحري في محل السينما، [أي يضع] تعاقبا من لحظات السكون في محل الحركة. إن الحفاوة التي قوبل بها كتابه تدل، بما فيه الكفاية، على أن الناس كانوا بانتظاره. والحال أن الفكر الأصيل حقا، لا يجد قط أحداً في انتظاره. و فوكو يمنح الناس ما كانوا في حاجة اليه: أي تركيبا انتقائيا يُستعمل فيه روب ـ غرييه والبنيوية واللسانيات ولاكان و«تيل كيل» بالتناوب قصد البرهنة على استحالة قيام أي تفكير تاريخي.

إن فوكو يهدف، بالطبع، من خلال هجومه على التاريخ إلى الهجوم على الماركسية. والمطلوب هو تشكيل إيديولوجية جديدة، تكون بمثابة السد الأخير الذي لازال بمستطاع البرجوازية إقامته في وجه ماركس. لقد كان الايديولوجيون البورجوازيون في الماضي يطعنون في النظرية الماركسية عن التاريخ باسم نظرية أخرى. إما بإنجاز تاريخ للأفكار، كما فعل توينبي، أو

بتصوير تتابع الحضارات على هيئة سيرورة عضوية، كما صنع شبينغلر، أو بفضح انعدام المعنى والعبث في تاريخ «مليء بالصخب والعنف» كما فعل كامو. ولكن كل هذه التواريخ المزعومة أصبحت خبرا بعد عين، لأن المؤرخين الحقيقيين لم يحتفظوا بها قط. ويمكن للمؤرخ، اليوم، أن يكون غير شيوعي؛ الا أنه يعلم أنه من غير الممكن أن يكتب تاريخا جديا دون أن توضع العناصر المادية لحياة الناس، وعلاقات الانتاج، والممارسة [البراكسيس]، في المقام الاول، - حتى وإن كان [هذا المؤرخ] يعتقد، مثلي، أن «البنيات الفوقية» تشكل مناطق مستقلة نسبيا فوق تلك العلاقات. وعلى ضوء هذه الاعمال تبدو كل النظريات البورجوازية عن التاريخ بمثابة صورة كاذبة مبتورة. وليس بالامكان اختراع نسق جديد لا يشوّه، بشكل أو بآخر، مجموعة المحددات المشروطة هذه. ولانعدام القدرة على «تجاوز» الماركسية، فينبغي إذن حذفها. سيقال إن من المتعذر الامساك بالتاريخ كتاريخ، وإن كل نظرية للتاريخ هي بالتحديد «دوكسولوجيا» [نظرية تقوم على الشكر والحمد]، إذا ما استعملنا مصطلح فوكو. وبالتخلي عن تبرير مراحل الانتقال، سيتم معارضة التاريخ - وهو ميدان اللايقين - بتحليل البنيات الذي يسمح، وحده، بالبحث العلمي الحقيقي.

□ أنت ترفض البنيوية اذن؟

■ أنا لا أناهض البنيوية، قطعا، إذا ما بقي البنيوي واعيا بحدود المنهج. هكذا يقول لنا بينفينست، بعد سوسير: «لقد غالى الناس كثيرا في استعمالهم للتعاقب أثناء دراستهم للسان. وقد آن أوان النظر الى هذا الاخير من زاوية تزامنية، أي باعتباره نسقا من التعارضات». وأنا أقبل هذه الفكرة بسهولة، خصوصا وأن الفكر، بالنسبة لي، لا يختلط باللغة. وقد مضى زمن كان الناس فيه يحددون الفكر باستقلال عن اللغة، وكأنه شيء لا يمكن الامساك به، كأنه شيء لا يوصف، يسبق التعبير في الوجود. وها هم اليوم يسقطون في الخطأ المعاكس. فيحاولون اقناعنا بأن الفكر ليس سوى لغة، كما لو أن اللغة نفسها لم تكن منطوقة.

والحقيقة ان ثمة مستويين للغة، بحيث تتمظهر هذه في المستوى الأول باعتبارها نسقا مستقلا ذاتيا، يعكس [عملية] التوحيد الاجتماعي. إن اللغة

عنصر من عناصر «المجال العملي ـ لها مد»، أي مادة صوتية توحدها مجموعة من الممارسات. ويتخذ الباحث اللغوي كلية العلاقات هذه موضوعا لدراسته، وله الحق في القيام بذلك ما دامت [هذه الكلية] مشكَّلَة سلفا. هذه هي لحظة البنية، حيث تبدو الكلية وكأنها شيء دون إنسان، كأنها شبكة من التعارضات يتحدد كل عنصر فيها من طرف عنصر آخر، وحيث لا حدَّ هناك، إذ لا وجود لغير العلاقات والاختلافات. إلا أن هذا الشيء الذي غاب عنه الانسان هو، في نفس الوقت، مادة شكلها الانسان، وتحمل أثر الانسان. وإنك لن تجد، في الطبيعة، تعارضات مثل تلك التي يصفها عالم اللغة. إن الطبيعة لا تعرف سوى استقلال القوى. وترتبط العناصر المادية، بعضها ببعض، كما تؤثر بعضها في بعض. إلا أن هذا الرابط خارجي دائما. ولا يتعلق الامر بعلاقات داخلية، مثل تلك العلاقة التي تضع المذكر مقابل المؤنث، والجمع مقابل المفرد، أي أن الأمر لا يتعلق بنسق يشرط وجودُ كل عنصر داخله وجودَ باقي العناصر. واذا ما سلم المرء بوجود نسق من هذا النوع، وجب عليه التسليم أيضا بأن اللغة لا توجد إلا منطوقة، أي لا توجد ـ بعبارة اخرى ـ إلا وهي قيد الفعل. ويحيل كل عنصر من عناصر النسق الى كل، غير أن هذا الكل ميت ما لم يتكفل به شخص ما، ويُشغله. على هذا المستوى، [وهو المستوى] الثاني، لا يعود ممكنا الكلام عن بنيات جاهزة، قد توجد دوننا. وهناك، في نسق اللغة، شيء لا يمكن للهامد اعطاؤه لوحده، وهو أثر ممارسة [من الممارسات]. ولا تفرض البنية نفسها علينا الا في نطاق ما هي مُشكَّلة من قبل آخرين. ولكي نفهم كيف تتشكل، ينبغي لنا، اذن، اعادة ادخال الممارسة [البراكسيس] من جديد، كسيرورة مُجمِّعة. على التحليل البنيوي أن يفضي [اذن] إلى فهم جدلي.

□ وهل ينطبق النقد الذي طرحتَه الآن على أعمال ليفي ستراوس؟

■ لقد احتج ليفي ستراوس غير ما مرة على المغالاة في استعمال مفهوم البنية في بعض الميادين التي يكون تطبيقها فيها محفوفا بالمزالق فعلا: مثل النقد الادبي. أما الأبحاث التي يقوم بها هو بالذات في ميدانه فهي أبحاث ايجابية. ومن المؤكد أن التحليل البنيوي يسمح بفهم أفضل لنسق علاقات القرابة المعقد، أو لدلالة الأسطورة في المجتمعات العتيقة. إلا أن البنيوية، كما يتصورها ويمارسها ليفي ستراوس، ساهمت كثيرا في الحط الحالي من

التاريخ، طالما أنها لا تنصب الا على أنساق اكتمل تشكلها، الاساطير مثلا. واذا كانت وظيفة الاسطورة، ظاهريا، هي دمج العناصر العبثية او المستهجَنة التي تهدد حياة مجتمع ما، يبقى أن الناس هم الذين بلوروا الاسطورة وصاغوها، بل إن أوغل المجتمعات في القدم، وأكثرها جمودا في الظاهر، تلك المجتمعات التي يسميها ليفي ستراوس المجتمعات «الباردة»، هي مجتمعات ذات تاريخ، فقط يأخذ [هذا التاريخ] حيزا زمنيا أطول من الحيز الذي يأخذه تاريخ المجتمعات «الساخنة». ويستحيل من منظور بنيوي، أي لاجدلي، تناول هذا التطور. فالتاريخ يتبدى وكأنه ظاهرة محض منفعلة، إما لكون البنية تحمل في طياتها، ومنذ البداية، أسباب موتها، أو لأن عنصرا خارجيا يحطمها.

لست اعترض على وجود البنيات، ولا على ضرورة تحليل إواليتها. ولكن البنية ليست بالنسبة لي سوى لحظة من لحظات «المجال العملي ـ الهامد»، إنها نتيجة ممارسة [براكسيس] تتجاوز منفذيها. ولكل إبداع بشري ميدان سلبيته: لكن ليس معنى ذلك أن السلبية تخترقه كلية. أنت تذكر كلمة أوغست كونت: «التقدم هو تطوّر النظام»، إنها تنطبق تماما على الفكرة التي كونها البنيويون عن التعاقب، [والتي تقول]: إن الانسان يتطور، بمعنى ما، من طرف تطوّر البنية ذاته. وأنا لا أعتقد أن التاريخ هو النظام. وإنما هو اللانظام. لنقل انه لانظام عقلاني. وفي ذات اللحظة التي يحافظ فيها التاريخ على النظام، أي البنية، فانه يكون بصدد تفكيكها، هكذا يخلق صراع الطبقات بنيات تتجلى عبرها، وتشرطه بالتالي، ولكنه بقدر ما يسبقها زمنيا بقدر ما يواصل تجاوزها دون توقف.

سأتناول مثلا هو ساد. ان عمل ساد يقع ضمن مجموعة «أركيولوجية» معينة. فهناك لغة العصر، وهناك أيضا نمط الفكر الميت المترسب فيها. ومن ضمن الموضوعات الأساسية لهذه الايديولوجية [نجد] موضوعة الطبيعة. إن بورجوازي القرن الثامن عشر يعتبر ان الطبيعة خيِّرة. ولكن ساد ليس بورجوازيا. فهو أرستقراطي يشهد الانحدار المتزايد لطبقته. وهو يعلم أن الامتيازات آخذة في الزوال. إنه يجد نفسه، إذن، تجاه الآخرين، في وضع من يملك، نظريا، حقوقا لاحد لها، في نفس الوقت الذي لم يعد قادرا فيه على التمتع بها، ولا على تحقيق رغبته الفردية كأرستقراطي.

هذه هي الوضعية الأصلية. ولفهم معناها كان على ساد أن يتجاوزها، لصالح تركيب ذاتي، [كان] هو السادية. إن السادية نظرية للعلاقة بين الناس؛ وما يبحث عنه ساد هو التواصل. لكنه، ولكي يُعبِّر عن أفكاره حول التواصل، سيجد نفسه مضطرا لاستعمال اللغة المعطاة له. ولو أن السادية جاءت متأخرة بقرن من الزمان لعرِّفت بأنها مناهضة للطبيعة. الأمر الذي لم يكن ممكنا في القرن الثامن عشر، بحيث كان على ساد أن يمر عبر فكرة الطبيعة. هكذا سيقيم، إذن، نظرية للطبيعة مماثلة لنظرية البورجوازيين مع فارق واحد هو أن الطبيعة، بدلا من أن تكون خيِّرة، ستكون شريرة، فهي تريد موت الانسان. وهكذا سينتهي كتاب «جولييت» بصورة رجل يستمني في بركان.

إن ما أقوله هنا سريع جدا، بالطبع. ولكنك ترى أن هناك علاقة مزدوجة: فـ«الطبيعة» تسرق من ساد معنى فكره، الا أن ساد يسرق، بدوره، المعنى من الطبيعة.

□ كيف تفسر الحظوة التي يتمتع بها ألتوسير لدى نفس المثقفين الذين يعلنون انتماءهم لليفي ستراوس أو فوكو أو لاكان؟ مع العلم أن ألتوسير ماركسي.

■ يؤكد ألتوسير بأن الانسان يصنع التاريخ دون وعي منه. ليس التاريخ هو الذي يقتضيه، بل إن المجموعة البنيوية التي يتموضع ضمنها هي التي تشرطه. إن التاريخ يدلف الى البنيات. لكن ألتوسير لا يرى أن ثمة تناقضا بين بنية المجال العلمي الهامد وبين الانسان الذي يكتشف نفسه مشروطا بها. ويتخذ كل جيل تباعدا جديدا تجاه هذه البنيات، وهذا التباعد هو الذي يسمح بتغير البنيات ذاتها. ويتمسك ألتوسير، مثله في ذلك مثل فوكو، بتحليل البنيات. الامر الذي يرجع ـ من الزاوية الايبستيمولوجية ـ الى اتخاذ موقف لصالح التصور (Le concept) ضدا على المفهوم (La notion). فالتصور لا زماني. ويمكن لنا ان ندرس كيف تتوالد التصورات، بعضها من بعض، داخل مقولات محددة. غير أن الزمن ذاته، والتاريخ بالتالي، لا يمكنهما ان يكونا موضوعا لتصور ما، فهناك تناقض في الحدود. وما أن يُدخل المرء الزمنية، حتى يلزمه مراعاة أن التصور يعرف تعديلا داخل التطور الزمني.

اما المفهوم فيمكن تحديده، على عكس ذلك، باعتباره ذلك المجهود التركيبي الهادف لانتاج فكرة تتطور هي ذاتها، عبر التناقضات والتجاوزات المتتالية، وتكـون، من ثم، متجـانسـة مع تطور الاشياء. وهـذا ما يسميه فوكـو «دوكسولوجيا» ويرفضه.

وخلف هذا التيار الفكري بمجمله نجد، في العمق، موقفا ديكارتيا جدا: فمن جهة هناك التصور، وهناك الخيال من جهة اخرى. وهذا هجوم ضد الزمن. [فالموقف المذكور] يرفض التجاوز، أو على الأقل، يرفض تجاوزا يقوم به الانسان. وهنا نعود الى النزعة الوضعية. فقط [ينبغي توضيح] أنها لم تعد وضعية وقائع، بل صارت وضعية علامات. هناك كليات، أو مجموعات مُبَنْيَنَة تتشكل عبر الانسان، بحيث تنحصر وظيفة الانسان الوحيدة في فك رموزها، وأن يكون فوكو قد حيا المجهود «الشجاع» لألتوسير، فهذا دليل على أنهما يسيران، معا، في نفس الاتجاه. عندما كان ماركس قيد الحياة، لم يستعمله آخرون قط. واذا ما استطاع البنيويون استعمال ألتوسير، فذلك يرجع الى أن لديه إرادة تفضيل البنيات على التاريخ.

□ يقدمك البعض، أحيانا، على أنك آخر الفلاسفة. وهذه طريقة لقول أن الفلسفة قد ماتت. فما رأيك؟

■ إذا ما سلم المرء، مثلي، بأن الحركة التاريخية تجميع دائم، وبأن كل إنسان هو جامع ومجمِّع في كل آن وحين، فإن الفلسفة تمثل مجهود الانسان المجمِّع من أجل استعادة معنى التجميع. ولا يمكن لأي علم تعويضها، وذلك لأن كل علم ينصب على ميدان، من ميادين الانسان، سبق تقطيعه. ومنهج العلوم تحليلي، في حين أن منهج الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون جدليا. وإن الفلسفة ـ من حيث هي تساؤل حول الممارسة [البراكسيس] ـ هي بذات الوقت تساؤل حول الانسان، أي حول الذات الجامعة للتاريخ. ولا يهم أن تكون هذه الذات قد حادت عن مركزها أو لم تحد. كما أن الأساسي ليس هو ما صُنِع بالانسان، بل ما صنعه هو بما صُنع به. وما صُنع بالانسان هو البنيات، هو المجموعات الدالة التي تدرسها العلوم الانسانية. أما ما يصنعه الانسان، فهو التاريخ ذاته، هو التجاوز الواقعي لهذه البنيات عن طريق ممارسة جامعة. وتقف الفلسفة في نقطة التقاطع. إن الممارسة [البراكسيس]

هي، في حركتها، تجميع تام؛ إلا أنها لا تنتهي قط سوى الى تجميعات جزئية، سيتم تجاوزها بدورها. والفيلسوف هو ذلك [الشخص] الذي يحاول التفكير في هذا التجاوز.

وهو يملك منهجا لهذا الغرض، هوالمنهج الوحيد الكفيل بتناول مجمل الحركة التاريخية عبر نظام منطقي، هو الماركسية. والماركسية ليست نظاما جامدا، وإنما هي مهمة ومشروع مطروحان للانجاز. ولأسباب مختلفة حصل توقف في إنجاز هذه المهمة. لقد رفض الماركسيون، لمدة طويلة، إدماج المعارف الجديدة حول الانسان، ومن هنا أفقرت الماركسية. إن المسألة المطروحة اليوم، هي مسألة معرفة ما إذا كنا نرغب في إعادة الحياة إليها، عبر توسيعها وتعميقها، أم أننا نفضل تركها تموت. أن يتخلى المرء عن الماركسية معناه التخلي عن فهم الانتقال. والحال أنني أظن بأننا دائما في حالة انتقال، ودائما في حالة تفكيك عبر الانتاج وفي حالة إنتاج عبر التفكيك؛ وبأن الانسان منقطع بشكل دائم عن البنيات التي تشرطه، وذلك لأنه مختلف عما يجعل منه ما هو، وبالتالي لست أفهم هذا التوقف عند البنيات: فهذه فضيحة منطقية بالنسبة لي.

صدر العدد التاسع من :

**مجلة دار النيابة**

(فصلية وثائقية دراسية تعنى بتاريخ المغرب)

ص. ب. : 2030

المصلى - طنجة

صدر العدد الثاني من مجلة :

**الجدل**

(فصلية فلسفية)

ص. ب. : 4577

العكاري - الرباط

# 3 ـ فوكو

□ ميشال فوكو، يعتبرك الناس، وربما عن غير إرادة منك، فيلسوفا. فما هي الفلسفة بالنسبة لك ؟

■ لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حيث كان على نصّ فلسفي، أو نصّ نظري ما، أن يعطيك، في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول لك هل الله موجود أم لا، وما تكونه الحرية، وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف تتصرف مع الآخرين، الخ. لقد تكوّن لدينا انطباع بأنه لم يعد ممكنا اليوم ترويج مثل هذه الفلسفة، وبأن الفلسفة قد تكون في حالة تشتت إن لم تكن قد تبخرت [فعلا]، وبأن ثمة عملاً نظرياً يغلب عليه، بشكل أو بآخر، طابع التعدد. وهكذا فالنظرية والنشاط الفلسفي يظهران في ميادين مختلفة تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها بعضا. فهناك نشاط نظري يظهر في مجال ميدان الأسطورة أو في ميدان تاريخ الديانات أو في ميدان التاريخ عامة، الخ. وفي هذا النوع من تعدّد العمل النظري إنما تكتمل، في النهاية، فلسفةٌ لم تجد بعد مفكرَها الوحيد وخطابَها الموحّد.

□ متى حصل ذلك النوع من القطيعة بين اللحظتين؟

■ لقد تمّ ذلك، بالتقريب، خلال سنوات 1950 ـ 1955، في ذات اللحظة التي تخلى فيها سارتر، على ما أعتقد، عمّا يمكن تسميته بالنظر الفلسفي الصرف، والتي وظف فيها أخيرا نشاطه، نشاطه الفلسفي، داخل سلوك كان سياسياً.

□ لقد كتبت كخاتمة لكتابك «الكلمات والأشياء»، أن الانسان ليس أقدم مشكلة ولا أثبتها، من بين المشاكل التي واجهتها المعرفة

البشرية. كما تقول بأن الإنسان اختراعٌ تُظهر «أركيولوجيا» فكرنا تاريخه القريب، ولربما تظهر كذلك نهايته القريبة. وهذه من بين الجمل التي أثارت الكثير من اللغط، فكيف يمكن تحديد تاريخ ميلاد الانسان، في رأيك، داخل فضاء المعرفة؟

■ لقد كان القرن التاسع عشر هو القرن الذي شهد اختراع عدد معين من الأشياء عظيمة الأهمية، سواء تعلق الأمر بالميكروبيولوجيا مثلا، أو بالكهرطيسية، إلخ... كما كان القرن الذي شهد، كذلك، اختراع العلوم الانسانية. واختراع العلوم الانسانية معناه، في الظاهر، جعل الانسان موضوعا لمعرفة ممكنة. مَعناه اتخاذ الانسان موضوعا للمعرفة. والحال أن الناس في القرن التاسع عشر، كانوا يأملون، كانوا يحلمون، بأسطورة القرن التاسع عشر الأخروية الكبرى. وقد كان ذلك هو هذه الأسطورة.السعي لتشكيل معرفة الانسان هذه بحيث يستطيع الانسان أن يتحرَّر عبرها من استيلاباته، ومن كل المحدِّدات التي لم يكن متحكمًا فيها، ويستطيع بفضل هذه المعرفة التي اكتسبها عن نفسه أن يصبح من جديد، أو يصبح لأول مرة، سيِّد نفسه ومالكها. وبعبارة أخرى، لقد جُعل الانسان موضوعا للمعرفة كي يصير بإمكانه أن يصبح ذاتا فاعلة لحريته نفسها ولوجوده نفسه.

والحال أن ما حصل ـ والذي يمكن معه القول إن الانسان ولد في القرن التاسع عشر ـ هو أنه بقدر ما اتسعت الأبحاث حول الانسان باعتباره موضوعا ممكناً للمعرفة ـ وبالرغم من كونه تكَشُّف عن شيء مهم جداً ـ لم يتم العثور أبداً على هذا الانسان الشهير أو هذه الطبيعة البشرية أو هذه الماهية الانسانية أو هذه الخصِّيصة البشرية. فعندما تم تحليل ظواهر الجنون أو العصاب، مثلاً، اكتُشِف اللاوعي، الذي تخترقه الدوافع والغرائز، اكتُشف لاَوَعْيٌ يسير بمقتضى إواليات وبمقتضى مجال طوبولوجي [هندسي لا كـمِّي] لا علاقة له البتة بما كان الناس يتوقعونه من الماهية الانسانية، أو من الحرية الانسانية، أو الوجود الانساني؛ لاوعيٌ يعمل، كما قيل مؤخراً، كما تعمل اللغة. وبالتالي فإن الانسان بقدر ما كان يتم تضييق الخناق عليه في أعماقه كان يتبخر. وكلما تعمق البحث، إلا وقلت حظوظ اكتشافه. وكذلك الأمر بالنسبة للغة. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر، جرت مساءلة الألسن البشرية بهدف العثور على بعض من ثوابت الفكر الانساني الكبرى. وكان الأمل معقوداً، من خلال دراسة حياة

الكلمات وتطور النحو ومقارنة الألسن مع بعضها بعضا، على أن الانسان بالذات هو ما سينكشف، إما في وحدته، أو في جوانبه المتعددة. والحال أنه مع تعميق النبش في اللغة، ماذا وجد الباحثون؟ لقد وجدوا بنيات، وجدوا تعالقات، وجدوا النسق، الذي هو شبه منطقي بمعنى ما، أما الانسان، في حريته وفي وجوده، فإنه اختفى هنا أيضاً.

□ لقد أعلن نيتشه موت الاله. أما أنت فتتوقع، على ما يبدو، موت قاتله، أي الانسان. وهذه عين العدالة. لكن، ألم يكن موت الانسان متضمناً في موت الاله؟

■ إن اختفاء الانسان هذا، في ذات اللحظة التي كان البحث عنه فيها قائما، إلى حدود جذوره، لا يعني أن العلوم الانسانية ستزول وتختفي، فهذا ما لم أقله قط، ولكني أقول إن العلوم الانسانية ستنتشر الآن في أفق لم تعد تسُدُّه النزعة الانسانية أو تحدِّده. إن الانسان يختفي في الفلسفة، لا كموضوع للمعرفة، بل كذات تتمتع بالحرية والوجود. والحال أن الانسان كذات [فاعلة]، كذات فاعلة لوعيها وحريتها، هو في العمق صورة متعالقة للاله. فإنسان القرن التاسع عشر، هو الاله متجسدا في الانسانية. لقد حصل ما يشبه تأليه الانسان، حصل نزول جديد للاله على الأرض، نزولا كان من نتيجته أن قام إنسان القرن التاسع عشر - على نحو من الأنحاء - بتأليه نفسه، وحين قال فيورباخ: «ينبغي استرجاع الكنوز التي تم إنفاقها في السماء الى الأرض»، فلأنه كان يضع في قلب الانسان تلك الكنوز التي كان هذا قد أقرضها قديما الى الاله. وإذا كان نيتشه هو الذي أشهر موت الاله، فإنه هو الذي أشهر في الوقت ذاته ذلك الانسان المؤلَّه الذي لم يكف القرن التاسع عشر عن الحلم به قط؛ وعندما يبشر نيتشه بمقدم الانسان الأعلى، فإن ما يبشر به ليس مقدم إنسان أشبه بالله منه بالانسان، وإنما هو مقدم إنسان لا علاقة له البتة بذلك الاله الذي مازال يحمل صورته.

□ لهذا إذن، فإنك عندما تتكلم عن نهاية هذا الاختراع حديث العهد تستعمل كلمة «ربما».

■ بالطبع. فأنا غير متأكد من كل ذلك، طالما أن المطلوب عمله (لأن الأمر كان يعني العمل بالنسبة لي)، هو، بشكل ما، تشخيص أدواء الحاضر.

لقد سألتني منذ لحظة كيف وفيم تغيرت الفلسفة. وأعتقد أن بالامكان قول ما يلي: إن الفلسفة من هيغل الى سارتر كانت بالأساس محاولة تجميع، إن لم يكن للعالم، للمعرفة، فللتجربة الانسانية على الأقل، كما سأقول إنه اذا ما كان ثمة، على وجه الاحتمال، نشاط فلسفي مستقل اليوم، ووُجدت فلسفةٌ لا تكون مجرد نوع من النشاط النظري الداخلي للرياضيات أو اللسانيات أو الاثنولوجيا أو الاقتصاد السياسي؛ إذا كان ثمة فلسفة مستقلة، متحرِّرة من كل هذه الميادين، أمكننا تعريفها على النحو التالي: بأنها نشاط تشخيصي. أن يشخِّص المرء الحاضر معناه أن يقول ما هو الحاضر، أن يقول فيم يختلف حاضرنا، إختلافا جذريا عن كل ما عداه، أي عن ماضينا. ولربما كانت هذه هي المهمة الموكولة للفلسفة الآن.

□ كيف تحدِّد البنيوية اليوم؟

■ عندما تسأل أولئك الذين يُصَنَّفون في خانة «البنيويين»، عندما تُسَائِل ليفي ستروس أو لاكان أو ألتوسير أو اللسانيين، الخ... فإنهم سيجيبونك بأن لا شيء يجمع بينهم، أو بأن القليل هو الذي يجمعهم. ذلك أن البنيوية مقولة موجودة بالنسبة للآخرين، بالنسبة لأولئك الذين ليسوا بنيويين. ويسهل القول من الخارج بأن فلانا وفلانا بنيويان. ولسارتر إنما ينبغي توجيه السؤال عمن يكون البنيويون، مادام يعتبر أن البنيويين يشكلون مجموعة متجانسة (ليفي ستروس، ألتوسير، دوميزيل، لاكان، وأنا)، مجموعة تشكل نوعا من الوحدة، مع العلم بأننا لا نتبينها، أبدا، نحن المعنيين بالأمر.

□ كيف تحدِّد عملك إذن؟

■ عملي أنا؟ أنت تدري: إنه عمل محدود جداً. ويمكنني القول، بشكل خُطاطي، إنني أحاول الكشف داخل تاريخ العلم وتاريخ المعارف والمعرفة الانسانية عن شيء ما يكون بمثابة اللاوعي. وإذا شئت فإن فرضية العمل هي، على وجه العموم، كما يلي: أن تاريخ العلم، تاريخ المعارف، لا يخضع فقط للقانون العام لتقدّم العقل، وأن الوعي الانساني، أن العقل الانساني، ليس هو المتحكم في قوانين تاريخه، بمعنى من المعاني. وتحت ما يعرفه العلم عن نفسه يرقد شيء لا يعرفه؛ ويخضع تاريخه وصيرورته وحلقاته وحوادثه لعدد معين من القوانين والتحديدات. وهذه القوانين والتحديدات

هي تلك التي حاولت الكشف عنها، لقد حاولت الكشف عن ميدان مستقل ذاتيا، قد يكون ميدان لاوعي العلم، أو لاوعي المعرفة، وقد يملك قواعده الخاصة، مثلما يملك لاوعي الفرد البشري، بدوره، قواعده وتحديداته.

□ أشرت منذ لحظة الى سارتر، وقد سبق لك أن قدّرت مجهودات جان بول سارتر التي اعتبرتها رائعة، مجهودات يبذلها رجل من القرن التاسع عشر للتفكير في القرن العشرين. بل إنك اعتبرته دائما آخر الماركسيين. بعدها جاء ردّ سارتر عليك، وهو يلوم البنيويين على تشكيلهم لايديولوجية جديدة، هي، بنوع ما، آخر سد لازال بإمكان البورجوازية أن تقيمه في وجه ماركس. فما رأيك في ذلك ؟

■ سأجيبك بشيئين: أولهما أن سارتر رجل يملك عملاً أدبيا وفلسفيا وسياسيا بالغ الاهمية لازال قيد الانجاز، ما لا يترك له الوقت لقراءة كتابي. إنه لم يقرأه. ولهذا فان ما يقوله عنه يبدو غير ذي علاقة به. أما الشيء الثاني فأقدّمه لك على هيئة اعتراف. هو أنني كنت عضواً بالحزب الشيوعي في الماضي، آه! لبضعة أشهر أو أكثر بقليل. وأعرف أننا كنا نصنف سارتر يومها على أنه آخر متراس تقيمه الامبريالية البورجوازية، وآخر حجر في الصرح الذي، الخ . . . ، حسنا. وأنني ألقى اليوم مجدّدا، وباستغراب باعث على الضحك، نفس الجملة صادرة عن سارتر، بعد خمس عشرة سنة. لنقل إننا درنا حول نفس المحور، أنا وهو.

□ أنت لا ترى في هذه الجملة أية أصالة؟

■ لا، فهذه جملة تتردّد منذ عشرين سنة. وإذ يستعملها سارتر فهذا من حقه، وهو إنما يردّ إلينا بضاعتنا.

□ يؤاخذك سارتر، وفلاسفة آخرون، على إهمالك للتاريخ واحتقارك له. هل هذا صحيح ؟

■ لم يحصل قطّ أن سجّل علي مؤرخ من المؤرخين هذا المأخذ، وهناك نوع من الأسطورة يحيط بالتاريخ لدى الفلاسفة. وأنت تعلم أن هناك جهلا كبيرا لدى الفلاسفة، عامة، بحقول البحث البعيدة عن اختصاصهم. ومثلما أن هناك رياضيات خاصة بالفلاسفة، وبيولوجيا خاصة بهم، هناك تاريخ

خاص بهم كذلك. إن التاريخ بالنسبة للفلاسفة هو نوع من الاستمرارية الضخمة العريضة التي تتشابك فيها حرية الافراد بالتحديات الاقتصادية أو الاجتماعية. وما أن يمس المرء بعضا من هذه الموضوعات الكبرى، كالاستمرارية والممارسة الفعلية للحرية الانسانية، وتمفصل الحرية الفردية على التحديات الاجتماعية، ما أن تُمَسَّ إحدى هذه الاسطورات الثلاث حتى يرفع هؤلاء الناس الطيبون عقيرتهم بالصياح، [متهمين من يجرؤ على ذلك] باغتصاب التاريخ أو اغتياله. والواقع أنه سبق لأناس ذوي شأن مثل مارك بلوك ولوسيان فيفر والمؤرخين الأنجليز، الخ . . . أن وضعوا حداً لأسطورة التاريخ. فهم يمارسون [علم] التاريخ على نمط مغاير تماما، لدرجة أني مغتبط لكوني قتلت فعْلا أسطورة التاريخ الفلسفية هذه، تلك الأسطورة التي يتهمونني بقتلها، فهذا بالضبط ما كنت أود قتله، لا التاريخ بشكل عام. إن التاريخ لا يُقتَل، ولكن قتل التاريخ [كما يفهمه] الفلاسفة هو بالضبط ما أسعى إلى فعله، وبكل تأكيد.

□ من هم المفكرون والعلماء والفلاسفة الذين أثّروا فيك وطبعوا تكوينك الفكري ؟

■ إنني أنتمي الى جيل من الناس كان أفق تفكيرهم محدَّداً من طرف هوسرل على وجه العموم، وسارتر بشكل خاص، وميرلوبونتي بشكل أخصّ. ومن الواضح أنه في سنوات 1950 ـ 1955، ولأسباب سياسية وإيديولوجية، وعلمية كذلك، يصعب تفصيلها دون شك، من الواضح أن هذا الأفق عرف انقلابا بالنسبة لنا. فعلى حين بغتة امّحى هذا الأفق ووجدنا أنفسنا أمام ما يشبه الفضاء الواسع الخالي الذي صارت الخطوات داخله أقل طموحا بكثير، وأكثر تحديدا وأكثر محلية. ومن الواضح أن اللسانيات، كما مارسها جاكبسون، أو تاريخاً للديانات أو للاساطير، على طريقة دوميزيل، قد شكلت دعائم ثمينة جدا بالنسبة لنا.

□ كيف يمكن للمرء أن يحدِّد موقفك تجاه الممارسة والسياسة؟

■ لقد عاش اليسار الفرنسي على أسطورة جهل مقدس. وإن ما يتغير هو الفكرة القائلة بأنه لا يمكن لفكر سياسي ما أن يكون سديدا من الناحية السياسية إلا اذا كان فكرا صارماً في علميته. وفي هذا الاطار أعتقد أن المجهود

الـذي تقـوم به حاليا مجمـوعة من المثقفين الشيوعيين لاعادة تقويم مفاهيم ماركس، قصد إعادة تناولها من جذورها وتحليلها وتعيين الاستعمال الممكن والواجب لها، أعتقد أن كل هذا المجهود هو مجهود سياسي وعلمي في نفس الوقت. وأظن أن الفكرة القائلة بأن تكريس الجهود للبحث في الميادين النظ ة والتأملية كما نفعل الآن، هو تخلٍ عن السياسة، أظن أن هذه الفكرة خاطئة تماما. [ذلك أن] أهتمامنا بمشاكل نظرية ضيقة دقيقة لا يعود الى تخلّينا عن السياسة، ولكنه يعود الى وعينا اللحظة بأنه ما من شكل من أشكال الممارسة السياسية إلا ويتعين لحمه أوثق لحمٍ، بتفكير نظري صارم.

□ لقد كانت فلسفةٌ كالوجودية تشجّع بشكل أو بآخر، على الالتزام أو على الممارسة. وأنت تؤاخذ على المحاذك لموقف معاكس.

■ هذه مؤاخذةٌ فعلاً. ومن الطبيعي أن تُسجّل في حقي. لكني أقول مرة أخرى إن الاختلاف لا يكمن في كوننا فصلنا السياسي عن النظري، الآن، وإنما يكمن، على عكس ذلك ، في كوننا نقرّب السياسي من النظري، طالما أننا نرفض تلك السياسات القائمة على الجهل المتعالم، والتي كانت، فيما أظن، سياسات ما يطلق عليه اسم الالتزام.

□ وهل هذا هو السبب [في وجود] لغة أو مفردات تباعد اليوم بين الفلاسفة والعلماء وبين الجمهور العريض، أي الناس الذين يعيشون بين ظهرانينا، أي معاصريهم ؟

■ يبدو لي، على العكس من ذلك، أن مستويات نشر المعرفة، اليوم أكثر من أي وقت مضى، مستويات كثيرة وفعّالة. لقد كانت المعرفة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، مثلا، تتحدّد داخل مجال اجتماعي دائري ومفروض. بحيث كانت المعرفة هي السّر، وكان صدق المعرفة مضمونا ومحميا، بالوقت ذاته، بكونها لا يتم تداولها أو أنها لا تُتداول إلا بين عدد محدود من الافراد، وما أن يتم نشرها بين الناس حتى تكُفّ عن كونها معرفة، وبالتالي لا تعود حقيقية.

ولقد بلغنا اليوم درجة عالية من ذلك التحوّل الذي بدأ في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حين أصبحت المعرفة، أخيرا، نوعا من الملك المشاع. أن

يعرف المرء كان معناه، بالطبع، أن يرى ما يمكن لأي فرد أن يراه ويلاحظه لو أنه وُضع في نفس الشروط. بهذا المعنى صارت بنية المعرفة عمومية. وصار كلّ الناس يملكون المعرفة. مع فرق أنها لم تكن هي نفسها دائما، ولا على نفس الدرجة من التشكّل والتدقيق، الخ، ولكن دون أن يعني ذلك وجود الجهّال من جهة، والعلماء من جهة أخرى. إن ما يحدث الان في نقطة من نقط المعرفة سرعان ما ينعكس، وبمنتهى السرعة، على نقطة أخرى من نقطها. وفي هذا النطاق أعتقد أن المعرفة صارت متخصصّة أكثر من أي وقت مضى، في نفس الوقت الذي لم يسبق للمعرفة فيه أن تواصلت مع ذاتها مثلما تفعل اليوم.

نقل الحوارات عن الفرنسية:مصطفى كمال

1 ـ «الكانزين ليتيرير» (La quinzaine littéraire)، العدد: 5 / 15 ماي 1966.
(أجرت الحوار مادلين شابسال (M. Chapsal)
2 ـ «الكانزين ليتيرير»، العدد 14/ 15 أكتوبر 1966.
(أجرى الحوار: برنار بانغو (B. Pingaud)
3 ـ «الكانزين ليتيرير»، العدد 46/ 1 مارس 1968.
(أجرى الحوار: جان بيير الكبّاش (J.P. Elkabbache)

صدر العدد الخامس من مجلة :
المشروع
(من أجل توطيد الفكر الاشتراكي)
76، زنقة تانسيفت، أكدال ـ الرباط

صدر العددان التاسع والعاشر من مجلة:
أبحاث
(مجلة العلوم الاجتماعية)
ص. ب. : 1377 ـ الرباط

# حفريات المعرفة

## بيير بورجلان

ماذا تُرانا نعرف؟ إن وضع المعرفة ملتبس وإلغازي. وقد تشكلت في بعض الميادين تلك المجموعات من المبادىء والقوانين المالكة لما يكفي من التماسك، والواثقة من دقة مناهجها وفعالية تطبيقاتها: أي. باختصار، [تلك المجموعات] التي نسميها علوما، والتي تفترض وحدة العقل. إننا نتوفر هنا على معرفة تراكمية، يمكنها أن تنمو وتعيد بَنْيَنَة نفسها، إلا أن عليها أن تبقى قائمة عبر العصور. [كما نتوفر]، في الطرف الآخر، على معرفة مبتذَلة ويومية، تحملها لغة ما وتندرج ضمن الفعل، وهي كافية تماما بالنسبة لأولئك الذين يجهلون كل شيء تقريبا عن العلم، وهم الأغلبية: أي معرفة تجريبية، لامحدودة، طائشة. ولكن، بين هاتين المعرفتين، تنشأ معارف أخرى، ومذاهب وإيديولوجيات وفرضيات أخرى متماسكة بهذا القدر أو ذاك، وتجريبية بهذا القدر أو ذاك؛ [هي التي] تشكل معتقداتنا وآرائنا، وتتجمع في أخلاقياتنا وسياساتنا وجمالياتنا، في أدبنا وفلسفتنا؛ وباختصار: تشكل مادة «مقالاتنا». إن موضوعها الرئيسي هو الانسان. فبها تغصُّ مجلاتنا وكتبنا، ومنها تتغذى نقاشاتنا الأكثر حماسا.وتُشَكِّلُ هذه المجموعة كُلُّها مادةً للفروع المعرفية التأملية التي تنظَّمت حديثا: تاريخ العلوم أو الأفكار، وسيكولوجية أو سوسيولوجية المعرفة. وقد درجنا على تسمية كل المحاولات التي تستهدف توضيح الأقوال والأفعال البشرية علوما إنسانية. وهكذا صرنا أمام واقع جديد هو أن القضايا الانسانية أصبحت وقفا على علوم متميِّزة عن العلوم الكمِّية أو علوم الطبيعية.

وأمام هذا الواقع لا يسعنا إلا التساؤل: كيف تتولَّد المعارف وكيف تتحول؟ لماذا تجاوز الركب الخيمياء؟ لماذا يولد علم معينٌ في زمن معين؟ لماذا يتصارع الناس زمناً حول مشاكل تختفي دون أن تكون قد وجدت طريقها إلى الحل؟ ولا شك أن مهمة العلوم الانسانية هي تقديم الأجوبة عن ذلك.

ولكن، كيف رأت هذه العلوم نفسها النور في القرن الماضي؟ لماذا ارتقى الانسان فجأة إلى مرتبة أصبح فيها موضوعاً للعلم، في الوقت الذي هو نفسه مصدر علم فيه؟ ماهي العناصر الجديدة التي ظهرت في الثقافة والتي أدت إلى هذه الوضعية ذات المظهر المفارق؟ ما نوع المعرفة التي تحتاجها العلوم الانسانية، وهي التي يمكنها تحمّل المضاعفة اللانهائية الخاصة بسوسيولوجية ما للسوسيولوجيا أو سيكولوجية ما للسيكولوجيا؟ لماذا نضع فيها آمالنا تارة وتخوفاتنا تارة أخرى؟ وما عساها تعلّمنا عن حقيقة الانسان؟

إن أكبر جاذبية لكتاب ميشال فوكو (الكلمات والأشياء) لتكمن في بلبلته لنا، وهو يرغمنا على إعادة النظر في هذه الأسئلة. وإن هذا المؤلَّف الرائع والغني والموحي، البالغ الجدة والمتين البنيان، ليستهوي القارىء ويباغته. فهو يحاول أن يكشف لنا الفضاء، أو بتعبير أفضل، الموقع الذي تطرح فيه المفاهيم والتساؤلات نفسَها، في وقت معين، على فضولنا، أو تنمحي فيه، على عكس ذلك، [من أذهاننا]. إن الأمر لا يتعلق بما كان يُدعى رؤية عالم ما (Wel-tanschauung)، بل بما من شأنه السماح بإمكانية وجود مثل هذه التصوُّرات تحت سطح ظلَّ لا مُفكَّراً فيه إلى ذلك الحين. إن التاريخ يلتقط ما يقال وما يُفعل: أي أنه يظل على سطح الأشياء وينخدع بضجيج الأحداث؛ ولهذا لزم تجاوزه نحو حفريات ما. تلك الكلمة التي، رغم كونها تعني خطابا يتناول الأشياء القديمة، فإنها توحي لدينا هنا بفكرة التنقيب.

إن المعنى العام لكلمة تفكير هو تنظيم فوضى أفكارنا وتجاربنا، وذلك لأن الخليط الصرف يبدو لنا غير مفهوم. ولكن هناك أكثر من طريقة يُنظَّم بها الناس ويختارون ما ينظمونه، وذلك تبعا للتماثلات أو اللاتماثلات، وللماهيات والاختلافات، وتبعا للتقارب. ولنتفق على تسمية ذلك المجال الذي تتحدَّد فيه القبليات التاريخية وشروط إمكانية المعرفة ومبادىء التنظيم، في زمن معين، بالمجال المعرفي (الايبستيمي). إن هذا المجال الذي لانملك عنه وعيا واضحا، يختلف من عصر إلى آخر، ولا يوجد غير واحد منه في العصر الواحد. ويشكِّل المجال المعرفي بنية ونسقا متماسكا. ونحن نلاحظ هنا أن الكتاب يسير على هدي فكرة اللسانيات الرئيسية. وبما أن غرضه هو القيام «بحفريات

العلوم الانسانية»، فلنبحث عن العراقيل التي حالت دون ميلاد هذه العلوم دون السماح باستعمالها.

والحال أن المحاولة الرامية إلى تثبيت مكانة العلوم الانسانية تعني الطعن في قيمتها العلمية. ذلك أن مجالنا المعرفي يمكن التمثيل له بمسطح ثلاثي الزوايا، تتوزع أضلاعه كما يلي: العلوم الاستنتاجية، الرياضية والفيزيائية، والعلوم التي تقيم علاقة بين عناصر متقطعة ولكنها متماثلة: أي اللغة، والحياة، وإنتاج الثروات وتوزيعها، ثم التأمل الفلسفي أو التفكير في الذات. وتحدُّد هذه الأضلاع الثلاثة سطوحا ثلاثة: سطح قابل لاتخاذ شكل رياضي ويطبَّق على اللسانيات والبيولوجيا والاقتصاد، وسطح الأنطولوجيات الجهوية التي تؤسس هذه العلوم الثلاثة، ثم سطح شكلنة الفكر. ولا محل هنا، إذن، للعلوم الانسانية، اللهم إلا «توزيع غائم» عبر المسطح الثلاثي. وهي وضعية تجعل هذه [العلوم] عارضة، بفعل علاقاتها الملتبسة مع الأوجه الثلاثة، كما تجعلها محفوفة بالمخاطر، وذلك لأنه «إذا لم يعد الانسان هو سيد مملكة العالم، وإذا لم يعد مسيطرا على مركز الكينونة، صارت العلوم الانسانية وسيطاً خطيراً في فضاء المعرفة» (ص. 358 ـ 359). وباختصار، فإن النزعة النفسية والنزعة الاجتماعية تعرِّضان الحقيقة للخطر، كما سبق ل «هوسرل» أن لاحظ ذلك.

سنسجِّل أن تعبير «العلوم الانسانية» محدَّدٌ تحديداً صارماً ولا ينطبق لا على اللسانيات ولا على البيولوجيا ولا على الاقتصاد. وذلك لأن موضوع هذه الأخيرة ليس الانسان: فوضعيتها (positivité) باطنة، حيث أن دراسة الانسان، من الناحية البيولوجية تندرج ضمن علم الحياة، بينما «تُطِلُّ» القوانين اللسانية أو الاقتصادية على الانسان، وتفرض نفسها عليه باعتبارها ضرورات لايمكن له ولوجها مباشرة. كما لا يمكن له اتخاذ أي قرار بشأنها، كما هو الحال بالنسبة للقوانين الفيزيائية، بالرغم من كونه، على ما يبدو، الكائن الوحيد الخاضع لها. أما التاريخ فلم يعد خلال القرن التاسع عشر «تاريخا كبيرا أملس» : إذ تشذرت التاريخية إلى تواريخ للطبيعة والعمل واللغة، وهي تواريخ متنافرة، كما أن «تسلسلها التاريخي يتطور تبعا لزمن يعود إلى تماسكها الفريد، أولاً» (ص. 379). إن التاريخية الانسانية هي، وببساطة، «كون الانسان، بوصفه إنساناً، عرضة للحدث» (ص. 382). [هكذا] تعيد

التاريخانية الانسان إلى تلك النسبية التي تُظهره متجذراً في مجتمع ولغة لهما تاريخ، وهي علاقة ينبغي أن يؤسسها «تحليل منطقي للتناهي».

يبقى فرعان معرفيان تطوّرا حديثا، ويشغلان موقعا هاما في عالمنا الذهني: وهما التحليل النفسي والأتنولوجيا. ولكن، بأية طريقة تراهما يعنيان الانسان؟ إن التحليل النفسي يحاول أن يكون «خطاب اللاوعي» (ص. 385)، ويتناول الانسان في استلابه، بوصفه ذاتاً مغايرة لنفسها. كما يتحرك على حدود العلوم الانسانية التي «تظل دائما في فضاء ما يمكن تمثّله» ويكشف «الواقع العاري المتجلى في وجود النسق (والمعنى بالتالي). ووجود القاعدة (والمعارضة بالتالي)، . ووجود المعيار (والوظيفة بالتالي)». وهكذا يلعب دوراً متعالياً بشكل ما عبر تسميته الموت والرغبة والقانون «شروطاً تمكّن من قيام كل معرفة إنسانية» (ص. 386)، وتحديدات لتناهينا. أما الاتنولوجيا فتهتم بالشعوب التي لها تاريخ يكاد يكون بعيدا عن تناولنا، وتبحث عن ثوابت البنية قصد الوصول إلى المعايير والقواعد والأنساق الموجودة وراء التمثلات. فكلاهما، إذن، لا يهم الانسان مباشرة، بل يهمُّ حدوده، «وبإمكانهما الاستغناء عن تصوُّر الانسان. . . إنهما يذيبان الانسان» (ص ص. 390 ـ 391) ويمكن تقديمهما باعتبارهما «علمين مضادين».

لقد فتحنا كتاب ميشال فوكو على خلاصاته، بهدف فهم مرماه. ويبقى علينا أن نرى أية طريقة سلكتها ثقافتنا قبل بلوغ هذا المسطح الثلاثي الايبستمولوجي، الذي يبدو بدون أساس هنا. إن ميشال فوكو لا يريد أن يكون مؤرخا للعلوم أو مؤرخا للافكار. بل ويكفي إجراء أبسط مقارنةٍ مع مؤلف كاسيرر عن قرن الانوار للوقوف على ذلك. ومع ذلك فقد اختار أن يُقدِّم لنا موضوعته الأركيولوجية من منظور تاريخي. ولهذا سنصادف في كتابه قليلا من الاسماء الكبيرة التي تعوّدنا عليها، لكن في الطريق فحسب: سبينوزا، هيغل، ماركس، ونتعرف على آخرين كثيرين، لم يبقوا أحياء إلا في أفق الاختصاصيين. والواقع انهم أكثر إفصاحا، في الغالب، عن مفترضات عصر ما، وأكثر أصالة من أكبر المفكرين.

إن المجال المعرفي لزماننا يخلف المجالات السابقة له عبر معارضته لها. وفي مرحلة ما قبل تاريخ العلوم الانسانية تلك، اقتطع ميشال فوكو الجزء

الممتد من النهضة [الاوروبية] الى أيامنا هذه، ضمن ثقافتنا الغربية، وميّز داخله بين ثلاثة عصور، يفصل بينها تحوّلان كبيران. إننا نرى هنا تشكّل ما قد نسميه علوما كاذبة، وهي الآن علوم ميتة، إلا أنها عاشت، مع ذلك، في ظلال بديهياتها دون شك أو تساؤل. وهذا ما يدفعنا بالتالي، الى نوع من الحذر تجاه ما يبدو لنا بديهيا نحن كذلك. وسيكون رائدنا في كل مرة، وكما يشير العنوان الى ذلك، هو الفكرة التي نكوّنها، كل مرّة، عن اللغة التي بها تنبني معرفة ما، في إطار العلاقة القائمة بين الكلمات والأشياء. [إن فوكو] يفتتح هذا التاريخ بتأويل بارع نفّاذ للوحة الوصيفات التي رسمها بيلاسكيث. ففي المرسم، ينظر الرسام، الواقف بجانب مسند اللوحات، والوصيفات مع ما يحيط بهن - وهم جميعا يكوّنون موضوع اللوحة - في اتجاهنا. ويوحي لنا انعكاسٌ غامضٌ للنور في المرايا بأنهم في استقبال الملك وهو يدخل عليهم. إن المشهد يكتسب معناه من شخص الملك غيرالمرسوم. فالملك غائب عن موقع المتفرج الذي هو نحن، على هامش اللوحة، مثله في ذلك، مثل الانسان الكلاسيكي الغائب عن عالم التمثلات، مع أنه مفتاحها.

إلا ان هذا العصر الكلاسيكي نفسه ينسلخ عن العصر السابق له، الذي يبلغ نهايته تقريبا في الوقت الذي كتب فيه بيكون - المنظور اليه لزمن طويل باعتباره أب النزعة التجريبية الحديثة - مؤلّفه «التجديد الكبير» مدعيا تحطيم كل الأصنام التي تزحم أفق المعرفة، سواءً أكانت أصنام السوق أم أصنام المسرح.

إن عصر النهضة هو العصر الأغرب بالنسبة لنا. [وإذا تساءلنا] كيف يطرح مشكلة النظام؟ [كان الجواب]: إنه يطرحها انطلاقا من أوسع المفاهيم وأكثرها غموضا وابتذالا، أي مفهوم التشابه. فهناك عدد لا يحصى من أوجه الشبه، بحيث ينتهي كل شيء، في النهاية، بالتشابه مع أي شيء. ولهذا يحدّد تحليل هذا العصر أربعة أنماط قصد الضبط: التوافق، والمنافسة، والتماثل والتعاطف. ينتج عنها أغرب العلاقات، بالنسبة لنا، داخل عالم رمزي وسحري. فالتوافق يقيم سلسلة الكائنات عن طريق المجاورة. والوجه منافس السماء التي يعكسها. والتماثل، المتعدّد المعاني، هو تماثل العلاقات. كما يتحرّك التعاطف طليقا، بين الكواكب والناس مثلا. وأخيرا، فإن التوقيع هو التشابه الذي يمكّن من التعرف على التشابهات الأخرى. هكذا يكون «البحث عن

المعنى، هو الكشف عما يتشابه. والبحث عن قانون العلامات، هو اكتشاف الأشياء المتشابهة» (ص 44). هناك، إذن، لغة خاصّة بالأشياء تستدعي تأويلا وعِرافةً. إلا أن هذه تكتمل بالتبحّر. فللّغة المكتوبة نفس القيمة التي لعلامة الأشياء. «لافرق بين هذه الآيات البيِّنات التي وضعها الله على ظهر الارض، ليُطلعنا على أسرارها الباطنية، وبين الكلمات المقروءة التي وضعتها الكتابة المقدّسة، أو وضعها حكماء العصور القديمة الملهَمون بنور إلـهي، في تلك الكتب التي أنقذها التقليد»(ص. 48). هكذا فإن العالم، أو «نثر العالم» شبيه بكتابة ما، تستدعي فوقها التعليق وتحتها النصَّ الخفيّ الذي ينبغي الكشف عن معناه.

لقد اختفى هذا العالم الرمزي حقاً من منطقة الايبستيمولوجيا، ولربما عثرنا على شيء منه، في أيامنا هذه، ضمن ذلك «الأدب» وعالمه الشعري الذي أنشأناه، تبعا لميشال فوكو، في القرن الماضي لكي نعوّض عن «عمل اللغة الدلالي». إن هذا الأدب يستعيد كينونة اللغة، ولكن من دون ذلك النص الأساسي الذي يجعل من العالم كتابا داخل العالم الذهني لعصر النهضة.

مع ثورة العصرِ الكلاسيكي، خرجت الكلمات من العالم الذي كانت تحيا فيه، لتصبح ممثلة لعالم هو نفسه قيد التمثّل. «ستنفصل الكلمات عن الأشياء. وستنصرف العين للرؤية،وللرؤية فقط، والأذن للسماع فقط. وستكون مهمة الخطاب هي قول ما هو كائن، إلا أنه لن يكون غير ما يقوله» (ص. 58).

لم يعد النظام كامنا في الحركة المتواصلة للتشابهات، بل في إقامة المتتاليات والجداول التي تتعاقب فيها التمثّلات وتتجاور. «فاللغة تفصم فيه قرابتها القديمة بالأشياء. . . ويدخل التشابه هنا عصراً هو، بالنسبة له، عصر الحمق والخيال» (ص 62). و«دون كيخوته» هو الكتاب الذي يتم التعبير فيه عن هذا الانتقال من التشابه الى الجنون. إن هذا العصر الذي صار تحليلياً، من الآن فصاعدا، لا يريد أن يعرف غير شكلين من أشكال المقارنة هما «مقارنة القياس ومقارنة النظام» (ص 67). وستحلّ الماهية والاختلاف، اذن، محل التشابه والتباين. ويتخذ النظام [تلك]الصيغة المضاعفة للتعلّم (mathesis)

، عندما تُختزل الأشياء في القياس والصِّنافة. وسيلة الأول المفضّلة هي الجبر، الـذي يسمح لديكارت بإعطاء شكلٍ للانتقال من البسيط الى المعقد. أما الصنافة، التي لا ينفع داخلها القياس، فتضع التمثلات على جدول مطّرد، حسب هوية بعض الخصـائص البيِّنة واختلافها، قصد الحصول على نعت صحيح لكل شيء، كما يفعل ليني (Linné) في ميدان علم النبات. [هنا] تكفُّ العلامة عن كونها توقيعا غامضا؛ وسواء أكانت مصطنعة، أم طبيعية، فإنها ستصبـح شفـافة بالنسبة للفكرة، كما سيتمُّ إسكانها، هي بالذات، داخل المعـرفـة. ليست العـلامة أكثر مما «تريد قوله»، مثلها في ذلك مثل حساب عشري رياضي أو خريطة جغرافية، إنها، في الوقت نفسه، «موضـوع للذات وصورة لها». ودور المعرفة هو «صنعُ لسانٍ، ولسـان جيد» تبعا لمقياس التحليل التـوافقي للبينتـز أو لمقياس كونـديـاك الحسـابي، إنـه عصر القـواميس والموسوعات. والتمثيل هو الاساس الذي يسمح بإقامة تطابقات بين مختلف نماذج المعـرفـة. إن «نفـس الشبكـة الأركيولـوجية التي تسند نظرية العملة ـ التمثيلية في ميدان تحليل الثروات، تسند نظرية الخاصية ـ التمثلية في ميدان التاريخ الطبيعي. فالخصائص تُعيِّن الكائنات بموقعتها ضمن ما يجاورها؛ وسعر العملة يعيِّن الثروات، لكن ضمن حركة نموِّها أو نقصانها». (ص 202).

في هذا المجال المعرفي تندرج أنشطة الانسان الثلاثة: الكلام والتصنيف والتبادل. اللغة هي وسيلة تحليل تتشكّل خطابا حسب قواعد [معينة]. ودورها هو إقـامة نظام متعاقب ضمن تزامن التجربة. وبما أنها غير طبيعية فهي لا تشكـل، في حد ذاتها، موضوعا للعلم. إلا أنه ستجري محاولة لبناء «نحو عام»، هو «دراسـة للنـظام اللفـظي في علاقتـه مع التـزامن الـذي عليه تمثيله» (ص. 97)، وهـو نحـو مستقـل عن كل تاريخ وعن كل تنـوُّع في الألسن. ويتكوَّن كل خطاب من عبارات يحمل أساسها إسم الكلام نفسه: الفعـل، وخصـوصـا فعل الكينونة، موضع الوجود ودعامة الاسناد. وحوله تتمفصل الجملة عبر الاسم والنعت. إن اللغة تشيِّر إنطلاقا من أصولها، أي انـطلاقا من لغة الفعل، حيث تنكشف الجذور: تلك الكلمات الاولية التي تغـيَّرت عبر الاشتقـاق. وتشكل العبارة والنطق والاشارة والاشتقاق عناصر «مضلَّع ربـاعي لغـوي»، وهـو مُضَلَّعٌ غايته «إسناد اسم للأشياء، وتسمية

كينونتها ضمن هذا الاسم» (ص. 136). هكذا سيهدف البحث، من جهة، الى ايجاد «لسان كوني يعرض جميع الانظمة الممكنة في تزامن جدول واحد»، ومن جهة أخرى، الى إيجاد خطاب كوني «يعيد تشكيل التكوين الفريد والصالح لكل معرفة من المعارف الممكنة في تسلسلها» (ص. 99).

وحيث إن تحليل الخطاب قد حصر الفكر بهذه الطريقة، فإن هذا لن يستطيع تصوّر فقهٍ للّغة، مادام لا يعترف بوجود الألسن لا في واقعها التاريخي ولا في قرابتها. وسنجد نفس الظاهرة في مكان آخر. فالحياة لم تعد موجودة باعتبارها موضوعا للبيولوجيا، وذلك أن مكانها [صار] يشغله «تاريخ طبيعي» لا تاريخ له، مادام همّه تصنيفيا فحسب: هو إقامة جدول للكائنات الحية انطلاقا من تلك البنيات الظاهرة التي «ينتقل مجمل إمكانية رؤية الحيوان أو النبات عبرها، الى الخطاب الذي يضمها» (ص. 147). إن كل الاختلافات الممكنة معروضة قصد تمكيننا من الوصول الى التسمية الحقيقية للكائنات.

وأخيرا، يبقى وُلُوج العلوم الاقتصادية محصورا كذلك، في ظل هيمنة التمثيل: أي أن الفكر يبقى متشبثا بأكثر الحقائق قابلية للرؤية: وهما الثروة والتبادل. إننا في عصر الميركانتيلية.، وهكذا «فإن تحليل الثروات... هو بالنسبة للاقتصاد السياسي ما يمثّله النحو العام بالنسبة لفقه اللغة، وما يمثله التاريخ الطبيعي بالنسبة للبيولوجيا» (ص 179). فالعملة، باعتبارها شيئا ثمينا، مثل الكلمة ومثل النبتة، ستخرج من «نثر العالم» لتصبح علامة محضة على التبادل. «يمكن تحويل أي ثروة الى نقد، وبهذا تدخل مجال التداول. وبنفس الطريقة كان كل كائن طبيعي قابلا للتحوُّل الى خصيصة بحيث يمكنه أن يندرج ضمن صنافة، كما كان كل فرد قابلا للتسمية، بحيث يمكنه أن يدخل ضمن لغة منطوقة، وكان كل تمثيل قابلا للتحول الى علامة تجعله معروفا ضمن نسق من الماهيات والاختلافات»(ص. 187). أكيد أنه كان بإمكان «علماء النفس» والفيزيوقراطيين، كما هو حال أنصار الاتجاهين الحيوي والآلي، أن يتصادموا، في مقدِّمة المشهد، حين محاولتهم تفسير القيمة أو الأسعار انطلاقا من الحاجيات والمبادلات، ولكن بإمكاننا أن نعثر داخل منطقهم على مظاهر النحو العام المختلفة: «فـ«النفعيون» يؤسسون إسناد قيمة ما الى الأشياء على نطق المبادلات، بينما يفسِّر الفيزيوقراطيون تقطيع القيم المتصاعد بوجود الثروات. إلا أن نظرية القيمة، عند هؤلاء وأولئك، شأنها

في ذلك شأن نظرية البنية في التاريخ الطبيعي، تربط اللحظة التي تسند واللحظة التي تُنطِق» (ص. 213). هكذا تزوّد اللغةُ فروع المعرفة هذه بنموذج البناء: «إن أنساق التاريخ الطبيعي والنظريات المتعلقة بالعملة أو التجارة تتوفر، بالنسبة للفكر الكلاسيكي، على نفس شروط الامكان التي تتوفر عليها اللغة ذاتها. الشيء الذي يعني أمرين: أولهما أن النظام داخل الطبيعة والنظام داخل الثروات لهما، بالنسبة للتجربة الكلاسيكية، نفس نمط الوجود الذي نلقاه في نظام التمثيلات كما يتجلى في الكلمات، وثانيهما أن الكلمات تشكّل نسقاً من العلامات له ما يكفي من الامتياز، وذلك حين يتعلق الأمر بإظهار نظام الأشياء لكي يؤدي التاريخ الطبيعي والعملة وظيفتهما ـ الأول إن كان جيِّد الصنع والثانية إن كانت جيدة الضبط ـ على النحو الذي تؤدي به اللغة وظيفتها» (ص. 216).

لكن، مع المنحى التجريبي الحديث، ستتشتت اللغة في مكان الخطاب، ويصبح التمثيل، بالفعل، نتيجة سطحية من عمل الانسان، «فالنظام صار الآن ملكاً للأشياء نفسها ولقانونها الداخلي» (ص. 324)، بحيث مكّن الانسان من الظهور «في تجويف أعدّه الأحياء، ومواضيع التبادل والكلمات». إن التاريخ يُصبح مؤسِّسا للمناحي التجريبية، مما ينتج عنه «فلسفة معينة تستصغرها ميتافيزيقا معينة، وذلك لأنها تخلّصت من فضاء النظام، ولكنها مكرّسة للزمن، ولدَفْقِهِ وعوداته، ولأنها سجينة نمط كينونة التاريخ» (ص ص. 231 ـ 232). مع ذلك تتم القطيعة في لحظتين: بينما يستمر التمثيل في الأولى وتتغير «هيئة الوضعيات» (positivités)، ينقلب التمثيل بشكل نهائي في الثانية.

ونذكر، كمثال، آدم سميث الذي يجعل من الثروات، دائما، تمثيلات، لكن ما تمثّله «لم يعد موضوع الرغبة، بل صار هو العمل» (ص 235). لقد خطا الاقتصاد خطوة كبرى لأنه لم يعد يُنظر الى العمل، الذي يتدخل هنا، عبر نتائجه، بل في مدّته: إذا ما وَجَد الناس «نظاما في الثروات... فذلك لأنهم خاضعون كلهم للزمن وللجهد والتعب، وإذا ما مضينا الى آخر المدى، لأنهم خاضعون للموت نفسه» (ص. 237). هكذا تولدت بين ماهية

الانسان، وهي العمل الذي لم يعد يتعرّف فيه على رغبته، وبين إنتاج الثروات «أنتروبولوجيا تتكلّم عن إنسان صُيِّر غريبا بالنسبة لنفسه واقتصاد يتكلم عن إواليات خارجية على الوعي الانساني» (ص 238).

وبالمثل، تظهر، فجأة، داخل التاريخ الطبيعي الفكرة الجديدة المتعلقة بالتنظيم، والمؤسِّسة لتراتب الخصائص - لا لتجاورها - وللتبعية الوظيفية والارتباط المتبادل. ويصبح التمييز بين المملكتين، العضوية واللاعضوية، جذريا، وتنزلق مدوّنة [مصطلحات العلوم والفنون] الى الخلف. وأخيرا، ينتقل الاهتمام، في نظام اللغة من تشابه الجذور الى التشابه الاعرابي، ومحل الخطاب الشفاف الذي تخترقه التمثيلات، ينكشف وجود الألسن، التي يسمح التشابه الموجود بين إواليات باستنتاج القرابة بينها. هكذا لا نرى في الحالات الثلاث المتناولة تقدّما حقيقياً للعقلانية؛ حيث لا يهمُّ الحدث غير «علاقة التمثيل بما هو معطىً داخلها» (ص. 251)، أي [لا يهم] الآن [غير] العمل والتنظيم والنسق الاعرابي (ص. 251). ومع ذلك فإن ما يؤسِّس الروابط بين العناصر لم يعد هو التمثيل، بل صار شيئاً خارجيا «يقع خارج نظرنا، ويتجه نحو قلب الأشياء نفسه» (ص. 252).

إن هذه، هي، كذلك، نفس اللحظة التي أقام فيها كانط مجالا متعالياً «حيث لا تطال التجربةُ الذاتَ قطّ (مادامت هذه غير تجربية)، إلا أنها [ذات] محدودة (مادامت لا تملك حدسا فكريا)» (ص. 256). من هذا المنظور المفتوح على هذا النحو، سيصبح في إمكان العمل والحياة واللغة أن تظهر كمتعاليات: «إنها تقع، في كينونتها، خارج المعرفة، إلا أنها، ونظرا لذلك بالذات، شرط المعرفة» (ص. 257). وبما أنها تقع وراء الموضوعية، سيصبح من الممكن، في القرن التاسع عشر، إقامة ميتافيزيقيات متعلقة بكلام الله، وبإرادة الحياة. وسيتوزع القرن بين وجهتين تجمعهما «علاقة ترابطية أساسية: [فهناك] من جهة، ميتافيزيقات الموضوع، وبتعبير أدق، ميتافيزيقات نابعة من ذلك القاع الذي لا يمكن موضعته قط، والذي تأتي منه المواضيع الى معرفتنا السطحية؛ و[هناك] من جهة أخرى فلسفات تضع على عاتقها مهمة واحدة هي، بالضبط، ملاحظة ذلك الشيء المطروح لمعرفةٍ وضعية ما» (ص. 258).

إن تعليم (mathesis) العصر الكلاسيكي الذي كان يحاول توحيد المعرفة عبر تحليل التمثيل سيجد نفسه محطّمًا، ومنقسما الى علوم صورية وعلوم تجربية. ستصطدم كل محاولة لتوحيدها إما بخصوصية الحياة وإما بفرادة العلوم الانسانية. وأخيراً «فإن فكر الكونية الفلسفي ليس من نفس مستوى مجال المعرفة الحقيقية؛ فهو يتشكل إما باعتباره تأملا محضا، من شأنه التأسيس، وإما باعتباره مراجعة قادرة على الكشف» (ص 260). يعني هذا تعيين المسافة الفاصلة بين فيخته وهوسرل. من هنا جاءت حيرة القرن، وترددداته في «الالتفاف» حول هذا الحدث، بين مشروع إضفاء شكل على الملموس إنطلاقا من الأشكال المحضة للمعرفة، وبين التأمل في ذاتية الانسان وتناهيه.

أما زمن الأزمة الثاني، فكان هو القطيعة مع عالم التمثيل: «إذ اخترعت الثقافة الأوروبية لنفسها عمقا أصبح الاهتمام فيه منصبا لا على الهويات والخصائص المميّزة والجداول الدائمة بكل طرقها ومساراتها الممكنة، بل على القوى العظيمة الخفية التي تطوّرت انطلاقا من نواتها الأصلية والبعيدة المنال، بل على الأصل والسببية والتاريخ» (ص 263). ومن هنا تشكّلت، حقاً، أنماط المعرفة الثلاثة هذه: البيولوجيا، الاقتصاد القائم على الانتاج، وفقه اللغة.

سيجد الاقتصاد السياسي وضعه مع ريكاردو. حيث لم تعد الإحالة هنا على سيكولوجيا الحاجيات، بل على «أنتروبولوجيا ما باعتبارها خطابا عن التناهي الطبيعي للانسان»، مما يعني أن «الانسان الاقتصادي (homo œconomicus) ليس هو ذاك الذي يتصوّر حاجياته الخاصّة، والأشياء التي تستطيع إشباعها؛ وإنما هو ذاك الذي يقضّي حياته ويفنيها ويُضيّعها في محاولة الافلات من وشوك الموت» (ص 269). إن التاريخ هو تاريخ ندرة متصاعدة للخيرات بالنسبة لانسانية هي في طور التوسع. «وكلما تمركز الانسان في قلب العالم، إلا وتقدّم في تملّك الطبيعة، واقترب من موته هو بالذات» (ص 271). والتاريخ، الذي تشاءم مع ريكاردو وتفاءل مع ماركس يمضي نحو توقّفه: «إن التناهي يمنح ذاته وحقيقته عبر الزمن؛ وفي نفس الوقت يصبح الزمن متناهيا. إن الوهم الكبير المتعلق بنهاية التاريخ، هو

يوطـوبيا الافكـار السببية، مثلما كان الحلم بالأصـول، يوطـوبيا الأفكـار الكلاسيكية» (ص 271).

وأخيرا. ستُظهر الحياة قوتها الغامضة عندما يختفي الفضاء الصُنافي مع كوفيي (Cuvier)، وعنـدمـا تحل «شروط الحياة» محل «إمكـانيات الكينونة» (ص 287). وسيكشف فكر العصر في الحياة «أنطولوجية وحشية». إن الحياة هي «قانون الكائنات الأعم» (ص 291)، وهي تقترح علينا تاريخية للكائن الحي، إلا أنها تاريخية متعارضة مع التاريخية الاقتصادية. أما عن اللغة، ولكي تتمكن الكلمة من الارتباط بالتمثيل، فقد صار ينبغي لها، من الآن فصاعدا، أن تتحوّل عن طريق «التنظيم النحوي» الذي يحدِّد نسق لسان ما. ولم يعد الانتظام النحوي شفّافا بالنسبة لدلالة الخطاب. إن اللغة «تتجذّر، لا باتجاه الأشياء الـمُدْرَكة، بل باتجاه الذات ونشاطها. ولربما كانت عندئذ منبثقة من الارادة والشكـل، بدلا من أن تكون منبثقة من تلك الذاكرة التي تضاعف التمثيل» (ص 302).

وتكتسب اللغة دلالة جديدة: بحيث أن معرفتها لم تعد تعني الاقتراب من المعرفة، بل هي «فقط تطبيق مناهج المعرفة بصفة عامة على ميدان بعينه من ميادين الموضوعية» (ص 309). إن هذه اللغة ـ الموضوع تقع على طرفي نقيض من لسان كونديلاك (Condillac) جيِّد الصنع. لا أحد يصنع اللسان، وما نكتشفه الآن «ليس سيادة خطاب أولي، ولكنه الواقع المتمثل في كوننا، وقبـل أية كلمـة من كلامنـا، محكـومـين أصلا ومنخورين من طرف اللغة» (ص 311). ويعيش المحدَثون ممزقين بين مناهج التأويل وتقنيات الشكلنة، التي تعيش «الأولى [منهما] على الادعاء الذي يطمح الى جعل اللغة تتكلم تحت نفسها، وأقرب ما تكون الى ما يقال فيها، ولكن من دونها؛ [كما تعيش] الثانية على الادعـاء الذي يطمح الى مراقبة كل لغة محتملة، والاشراف عليها عبر قانون ما يمكن قوله» (ص 312). إن مستقبل وحدة اللغة وهي وحدة صارت مفقودة اليوم، هو لغز من ألغاز عصرنا.

إن ما يكتشفـه الانسـان الحـديث هو تنـاهيه العميق، لا فقط ذلك التناهي الذي كان يتجلّى في المفاهيم المتعلقة بالطبيعة والتاريخ: «ففي أساس جميع الوضعيات (positivités) التجريبية، وأساس ما يمكن تعيينه كتحديدات

ملموسة للوجود الانساني، نكتشف تناهيا ـ هو، بمعنى ما، نفس التناهي: تناهٍ تَسِمُه مكانية الجسد وفغور الرغبة وزمن اللغة؛ ومع ذلك فهو تناهٍ آخر تماما: فالحدُّ هنا لا يظهر باعتباره تحديداً مفروضا على الانسان من الخارج (لأن له طبيعة وتاريخاً)، بل باعتباره تناهيا أساسيا لا يستند لغير فعله وينفتح على وضعيةٍ (positivité) كل حدٍّ ملموس. . . إن التناهي. . . داخل صورة الذات هو الهوية المائلة في اختلاف الوضعيات (positivités) وأساسها» (ص 326). إن التحليل المنطقي للتناهي هو «تكرار الوضعي ضمن الاساسي: هنا، وبالتابع، سنرى المتعالي يكرِّر التجربي، والكوجيتو يكرِّر اللامفكر فيه، والعودة الى الأصل تكرر تقهقرها». وهذا ما يُترجَم في الفكر الحديث عن طريق الفلسفات التي تستند الى تحليل المعيش، والى وجود اللامُفَكَّر فيه داخلنا، وعن طريق الاعلان عن العود الأبدي لدى نيتشه. إن المتعالي هو نفسه التجربي، والكوجيتو هو نفسه اللامفكَّر فيه، والأصل هو نفسه العودة؛ والخطاب الذي يتناول طبيعة الانسان، لا الانسان نفسه. إن «النزعة الانسانية» لعصر النهضة الأوروبية، و«النزعة العقلانية» عند الكلاسيكيين قد تمكّنتا من إعطاء مكان ممتاز للبشر ضمن نظام العالم؛ ولكنهما لم تتمكنا من التفكير في الانسان» (ص 329). وبالفعل، «فالانسان الحديث ـ هذا الانسان الذي يُحدَّد نسبة الى وجوده الجسدي، الكدحي والناطق ـ لا يمكن أن يوجد إلا باعتباره صورة من صور التناهي. وبإمكان الثقافة الحديثة أن تفكر في الانسان، لأنها تفكر في المتناهي انطلاقا من ذاته» (ص 329). ولكن، هل هي على صواب عندما تعتقد بأن الانسان موجود، في الوقت الذي ـ وخلال قرون عديدة ـ «وجد فيه العالم ونظامه، ووجدت الكائنات البشرية، لكن دون أن يوجد الانسان» (ص 133).

هذا هو هيكل كتاب فوكو على ما يبدو لنا، وهو كتاب أصبح الآن مشهورا، ومهمّاً وحاسما، يمسّ بطريقة أصيلة عددا كبيرا من الموضوعات، ويطرح علينا في النهاية عددا كبيرا من الأسئلة. نودّ هنا تناول ثلاثة منها هي: مفهوم المجال المعرفي ذاته، مفهوم التاريخ، ومفهوم وجود الانسان.

إن أولى الأطروحات الكبرى التي يدافع عنها الكاتب هي أنه «لايوجد قطُّ ضمن ثقافة ما، وفي لحظة معينة، غير مجال معرفي واحد يحدد شروط

الامكـان بالنسبة لكلّ معرفة» (ص. 179). هذا إذن مفهوم متعال، غير سوسيولوجي. لقد اعتقد كانط بإمكان قيام مذهب كوني للعقل؛ ومن الآن فصـاعـدا سيصبح هذا الأخير مجزءاً حسب متطلبات المجال المعرفي. ليس هناك تقدُّمٌ إذن، بل تجاورٌ لمتوالية من البنيات عبر الزمن. بعد هذا، هل يمكننا اعتبـار تحاليل ميشـال فوكـو، الثاقبة إلى الحد الأقصى، كافية؟ لقد اختار حججه بعناية. ولكن إذا ما تناولنا عصر النهضة مثلا، فهل يمكن لنا القول إن هذا العالم السحري والرمزي الذي يعترف به عن حق، يعبر عن الشروط التي تجعل الفكر ممكنا؟

إن ما يميز عصر النهضـة هو خصوصا، عودته إلى المصادر القديمة، تلك العودة التي سميّت، بالضبط، «نزعة إنسانية». حقاً، لقد كان التصور السحري والرمزي للعالم سمة من سمات العصر الهلّيني المتأخر، ذي الطابع الشرقي. وقد ازدهر عالم بأكمله، يحمل سمات فيثاغورية، وهرمسية وغنوصية وسحـرية، وانتقل عبر العصور الوسطى، مثلما انتقل عبر التبحُّر إلى القرن السادس عشر. ولكن العصور القديمة التي أعيد اكتشافها كانت تحتوي على شيء آخر، وقد عرف القرن السادس عشر نزعات أفلاطونية وأرسطية ورواقية وشكّية يصعب إرجـاعهـا إلى مجال اللغـة المعـرفي المـوجـود داخـل الأشياء والتشابهات والتوقيعات. فهناك ظاهرة خاصة بنقل المعرفة يصعب التوفيق بينها وبـين مفهوم المجال المعرفي، الضيق، حتى وإن تسـاءلنا حول الكيفية التي استقبلت بها العقول هذه الأفكار القائلة بأن اللغة مطمورة في الأشياء مع كل هذا الارث من التأمل حول اللغة والتجريد والفهم الذي أطلق على نفسه لقب: النـزعة الاسمية أو النزعة الحدّية، وكل ذلك النقد الموجه الى النزعة المدرسية والذي كان يحاول وضع الخطوط الأولى لمذهب خاص بالعقل خرج منه فكـر المحـدَثـين العلمي؟ وابتـداء من القـرن الرابع عشر أخذ نيقولا دوتروكور (N. d'Autrecourt) يتأمل بعمق في مبدأ عدم التناقض، بل حتى في السببية؛ ولاشك أن تأملاته قد سبقت ما سيقوله هيوم بعد أربعة قرون. كما كان بيك دولاميراندول (Pic de la Mirandole) قادرا، مثلا، كل القدرة على انتقاد التصوُّر السحري للكون. ولم يفت فقهاء الدين أن يحاولوا تدقيق عقيدة التـماثـل بهدف تحديد استعمالاتها المشروعة في نظرهم. لقد تجاورت تنـويعـات كثيرة ضمن نفس العقول، دون شك. وينبغي للمرء أن يتحلى

بالصبر لكي يستخرج الصفحات العلمية حقا، من مؤلفات كوبرنيكوس أو كبلر، وسط خليط رمزي. لقد كان كبلر ينتقل من علم الفلك إلى التنجيم. ومع ذلك فقد كان بإمكانهما التفكير في هذه الصفحات العلمية بالمنهج الذي يؤدي إليها.

وبصفة عامة فإن ميشال فوكو، الذي ارتكز على المجال الذي كان مفروضا أن تخرج منه العلوم الانسانية، اعتبر أن من حقه أن يترك العلوم المشكّلة، أو التي تتشكل على هامش عرضه، جانبا. والحال أن ميزة هذه الأخيرة، بالضبط، هي أنها علوم إضافية. حتى وإن أُدخلت عليها تعديلات خلال العصور، فإن التقدُّم لا يتم إلا بالاعتماد على النتائج المحصَّل عليها في السابق. وقد وضعت العلوم الوضعية، أي الميكانيكا مع ستيفن (Stevin)، والمغناطيسية مع جيلبيرت (Gilbert)، العلامات الأولى لما سيصبح علوما تجريبية فيما بعد.

إن وجود العلوم الآخذة في التشكُّل هو بالضبط، ما يطبع المجال المعرفي للعصر الكلاسيكي خاصة. ألا يدخل حلول الديناميكا محل الميكانيكا، والنيوتونية محلَّ الديكارتية، بعداً جديداً في فضاء التمثيل المستوي؟ وهل بإمكاننا الاعتقاد بأن العلوم الطبيعية تكتفي بالصِّناعة، وبأنها جهلت مفهوم الحياة الذي ظهر مجدَّدا بعد ديكارت، ومفهوم الوظيفة والتنظيم، في الوقت الذي ينفتح العصر فيه على اكتشاف الدورة الدموية من طرف هارفي، وينتهي بأبحاث لافوازييه عن التنفس، وفي الوقت الذي يسمح اكتشاف المجهر فيه باستشفاف الحل لمشكلة التوالد، وهي المشكلة التي كانت لها آنذاك أهمية بالغة؟ ولا يَسَعُنا إلا أن نستغرب كذلك، بما أن الأمر يتعلَّق بما قبل تاريخ العلوم الانسانية، لخلوِّه من التأملات في القانون والسياسة، وخصوصا منها بحث مونتيسكيو.

صحيح، وهذه ملاحظتنا الثانية، أن ميشال فوكو يمتهن احتقار التاريخ واستمراريته، وأن أركيولوجيته تناقض كل دراسة عقدية، وأنه لا يقبل بحوث الروَّاد المتردِّدة، ولا الانتقال من عصر إلى آخر. والحال أنه ليس بديهيا أن يكون جميع الناس الذين يعيشون في فترة واحدة متعاصرين تماما، ولا أن تكون جميع الأفكار التي يحملها نفس الشخص منتمية إلى نفس الكون

الذهني، كما يلاحظ ذلك باشلار؛ الأمر الذي لاحظناه بالنسبة لكبلر، كما أن محاكمة غاليلي قد تعطي أمثلة عنه. وهكذا يمكننا أن نبرز مخلّفات الكون الرمزي والسحري، خصوصا في ألمانيا، حيث نجده ما يزال مستمرا عند جاكوب بوهمه، كما نجد بعضا من آثاره عند ليبنتز، بل وعند شيلنغ نفسه. ذلك الكون الذي سَيَعبُرُ الثيوصوفية ليدخل عالم الأدب (بلزاك وهيغو وبودلير) تبعا لخطٍ متواصل. كما أن لأفكار ديكارت وسبينوزا ومالبرانش وليبنتز أصداء تمتد إلى عصرنا هذا. سيقال إن هذا تقليد للعتيق. ولكن إذا كان وجود الرواد ومقلدي العتيق ممكنا، فإنه يمنعنا من أن نعطي لارهاب المجال المعرفي أكثر مما يستحق.

والأخطر من هذا، دون شك، هو أن تعاقب المجالات المعرفية يبقى مسألة غير مفهومة بالمرّة. وذلك لأنها لا تُستنبط من بعضها البعض، ولو عن طريق جدلٍ ما. ثم إذا طعنّا في العلوم الانسانية فكيف يمكن لنا فعلا أن نجد السبب في تحوُّل ما كان بديهيا إلى شيء لا يمكن التفكير فيه؟ إن تقدم التكنولوجيا التي تزوّدنا، إضافة إلى الآلات، بحقول إجرائية جديدة ـ وهي العادات وتغيرُّها: أي التطوُّر الصناعي، وميلاد الحضارة المدينية، وظهور الطبقات الاجتماعية واختفاؤها، واختراع أشكال رياضية جديدة (مثل الحساب الاحصائي، وحساب الاحتمالات) ـ وبوقائع مثل اكتشاف الأرض، وسكانها، من الحيوانات والنباتات، واكتشاف مجتمعات وعادات لم تكن لتخطر من قبل على بال ـ وباختصار، فإن كلَّ ما يوسِّع المعرفة ويمكنه أن يفرض عليها إعادة بنينة ذاتها، في نظر ميشال فوكو، ينتمي إلى ميدان العلوم الانسانية المشبوه، ولايهم الطبقة الاركيولوجية. إن ما يتم تناوله من جديد ونقله هنا، هو إجمالا، التمييز الماركسي بين بنية سفلى وبنيات فوقية،ولكن دون تلطيفه بمعادلٍ يقول بالتأثير المتبادَل، ومن ثم، لا يمكن للمجال المعرفي إلا أن ينقلب، ويتغير عبر التحوُّل، الشيء الذي لا يمثّل تفسيرا، بل يجعل من غير الممكن التفكير في العلاقة بين التزامن والتعاقب. ولا شيء هنالك غير محاولة قيم بها، أثناء القطيعة الأخيرة، لتقسيم الصعوبة بإدخال درج ما، أي بإدخال عصر وسط بين العصرين الكلاسيكي والحديث.

ولنضِف أن وضع الفلسفة ليس أحسن تحديدا من وضع العلوم. . فهي تبدو، أحيانا، ظاهرة من ظواهر البنية الفوقية، ولا يعطينا ديكارت أو ليبنتز

شيئا أكثر من تمظهرات للفكر الكلاسيكي، يمكن للمرء أن يستنتج منها المبادىء الاركيولوجية، وكذلك الامر بالنسبة لماركس أو هيغل. أما وضعية كانط، باعتباره مكتشفا للفكر المتعالي، بل ووضعية كوفيي (Cuvier) نفسه، فهي وضعية مختلفة تماما، إذ يبدو أنهما قاما باكتشاف يقع على ملتقى مجالين معرفيين. وداخل ثلاثي السطوح الايبستيمولوجي الخاص بالمحدَثين، تحدّد الفلسفة والعلم، هذه المرة، أبعاد الفضاء الذي تنتشر فيه سديميات العلوم الانسانية، بشكل يحدِّد الأنطولوجيات الجهوية.

أخيرا، يمكن للمرء أن يتساءل عما يؤهل مجالا معرفيا مثل الذي نوجد به نحن بالذات لأن يصبح موضوعا لفكرنا، وإلا تعرض لخطر فقدان طابعه الأركيولوجي؟ وكيف يمكن لنا، داخل مجال معرفي معين، أن نفهم مجالات أخرى، ونتنبأ بأخرى جديدة؟ وهل تفلت الاركيولوجيا، باعتبراها علما، من ضرورة موقعتها من طرف أركيولوجيا لا مفكر فيها، أم ينبغي الرجوع الى مذهب موحِّد للعقل - قادر على إنجاز جدول واحد يضمّ تركيبات تجمع بين الشبيه والمماهي والمختلف، والذات والآخر - يتعالى على كل المجالات المعرفية؟ وليس معنى هذا في نظرنا أن نتصوّر مفهوم المجال المعرفي على أنه غير ذي قيمة، وخصوصا بالنسبة للعصر الكلاسيكي، حيث يبدو أنه غالبا ما يلقي أنوارا كاشفة، وإنما يعني أن محاولة ميشال فوكو تستحق أن تؤسِّسَ تأسيسا أقوى.

ما الذي ينبغي لنا فهمه من وجود الانسان ولا وجوده؟ هل يتعلق الأمر بتصوّر الانسان؟ وهل يتعلق بحشد من الناس، أنت أو أنا وكل أولئك الذين نلتقي بهم يوميا، وأولئك الذين نعلم أنهم ماتوا؟ وماذا يعنى الوجود حقا؟ إنه بدءا، كلمة ظهرت، على حدّ علمي، في دلالتها الحديثة عندما ترجم روسو ديكارت، مثلا، فقال: «أنا أفكر، إذن فأنا أوجد» (Je pense, donc j'existe) * . وفي نصٍّ بارز من المقدمة التي افتتح بها روسو كتابه «مقال في أصل التفاوت بين الناس»، يؤكد بأنه «يبدو لي أن المعرفة الأكثر نفعا والأقل تقدّما من بين كل المعارف الانسانية هي تلك المتعلقة

(*) على خلاف الصيغة الديكارتية المعروفة التي تقول: (Je pense, donc je suis)، والتي يمكن ترجمتها بدقة كما يلي: (أن أفكر، إذن أنا كائن) - المترجم -

بالانسان». وذلك لأن «الكتب العلمية. . . لا تعلمنا غير النظر الى الناس على الهيئة التي صنعوا أنفسهم بها». إن الهيئة التي صنعوا أنفسهم بها عبرالثقافة، تجعلهم لا «يوجدون»، بل «يظهرون» فقط. لم يعد الانسان الذي يدرسه العلم غير ظاهرة إنسانية، صارت فريسة للغة ما. و[هنا] يعلن روسو عن نيّته في إظهار كيف يمكن للانسان أن يوجد من جديد، داخل الثقافة نفسها. وسيتلقف آخرون، منشغلون بأغراضهم الخاصة، [ذات] الكلمة: بيران ضد الايديولوجيين، كيركغارد ضد العقلانية الهيغيلية، وذلك قبل أن تستعمل في أيامنا هذه ضد هوسرل، في محاولة لاقامة تحليل منطقي وأنطولوجيا للوجود. لقد ولدت المشكلة انطلاقا من حذرٍ معين تجاه تطوّر الثقافة، نعني مشكلة: هل يوجد الانسان؟ وها هو ذا نيتشه يخرج، عبر هجومه العنيف على علومنا وأخلاقنا وميتافيزيقانا، بالفكرة القائلة إن الانسان في حالة احتضار. ويقول ميشال فوكو: «إن الانسان اختراعٌ تُظهر حفريات فكرنا، بسهولة، تاريخه القريب. ولربما أظهرت نهايته القريبة» (ص 398).

لكن مع ذلك، كان الكلام كثيرا ودائما عن الانسان. وحسب ميشال فوكو: «هناك شيء أكيد: هو أن الانسان ليس أقدم مشكلة واجهت المعرفة الانسانية ولا ألحها، وليس هذا في نظره «تحريرا لمخاوف قديمة، وانتقالا لانشغال سحيق الى وعي مضيء، ودخولا لما ظل مطوّلا حبيسا للمعتقدات والفلسفات الى عالم الموضوعية». وإنما هو قوة المعرفة القاهرة، التي تحدِّد الحفرياتُ ترتيباتها الأساسية.

غير أن أكثر ما يزعج في هذه المسألة هو أن هذه المعرفة، دينا كانت أم فلسفة أم علما أم أركيولوجيا، لابد أن تكون، بشكل أو بآخر، معرفة للانسان. ونحن محبوسون في هذه الدائرة. ولذلك نفهم نجاح ميشال فوكو. فالناس يشعرون اليوم بأن الثقافة ونتائجها تقهرهم: والعلم الذي نعتزّ به موجود في الكتب المكدَّسة، لا فينا نحن الذين لا نفهمه؛ وتُعلّمنا اللسانيات والاثنوغرافيا أننا خاضعون لقوانين لا نفهمها، كما يعلمنا التحليل النفسي بأننا ما لسنا نعرفه، وبأننا، أخيرا، محبوسون بين لغة العلماء العليا ولغة الراديو الدنيا؛ لم نعد نعرف ما هو الكلام في الحقيقة. من كل ذلك تنتج تلك القوة المبهمة التي يستعملها مُدَّعو المعرفة أولئك، لقيادتنا الى حيث يدفعنا قدر لا مردَّ له: أي الى [تلك] الحضارة العلمية والتقنية التي تَصنَع شروطا للوجود،

والى الناس الذين ينبغي لهم التكيّف معها. وهكذا لا يعود بإمكان كلمة «النزعة الانسانية» أن تدل على غير [معنى واحد هو] إقامة مملكة السعادة التي أعلن عنها التكنوقراطيون، حيث سيتخلص الانسان أخيرا من همّ التفكير، أو بالعكس، من تأوهات أولئك الذين يطالبون سُدىً بدمقرطة يمكن لكل واحد فيها أن يعبر عن أفكاره ورغباته الحقيقية. مادام العلم سيعرف هذا نيابة عنا. إن السبات الانتروبولوجي الذي يريد ميشال فوكو إيقاظنا منه هو هيمنة النزعتين الاجتماعية والنفسية. وإذا ما أنصتنا الى نيتشه، فنحن بالضبط في عالم إرادة القوة، الباحث عن القوة من أجل القوة، في ضرب من انقلاب للناس عظيم على أنفسهم.

وحين كان الفكر قيد التشكل عند الاغريق، كان السوفسطائي بروتاغوراس يلقن [الناس] بأن الانسان هو مقياس كل شيء. إنه يحتل موقعا استثنائيا، ولكن داخل الـ «كل شيء»، هذا يبقى الانسان، ولا معيار له غير نفسه. وفي الأصل الآخر الذي تعود اليه ثقافتنا، يعرض علينا سفر التكوين أن الانسان مخلوق دون شك، ولكنه مخلوق حباه الخالق بمبادرة متميزة. وإن هذه الخاصية الاستثنائية التي يحظى بها الانسان هي ما يمنعنا من أن نعطي تعريفا شاملا عنه: فهو ليس الواحد بين الكائنات، وليس حيوانا، بالرغم من كونه حيّا، وليس الاله، بالرغم من كونه يملك الكلام، ومسخّرا لمشقة العمل، لانه رغبة لا محدودة. ونفس الثلاثية نجدها عند الاغريق، لكن مرتبة بشكل مختلف: فإذا كانت مشقة العمل من نصيب الانسان الأدنى الذي هو العبد، في غياب الآلات، فان الانسان الحرّ مسخّر لشرف تعريض حياته للخطر دفاعا عن المدينة، ومسخّر لتنظيمها عبر خطاباته.

وهكذا [نرى] الانسان، من عصر إلى عصر وحسب تحوُّلات الثقافة، يحاول، في شجار مع أبعاده الثلاثة، أن يفهم وضعيته وينظمها، وأن يفهم نفسه، وأن يقول، عن طريق الكلمات، شيئا عن ماهيته. إننا [نراه] هنا، مسجونا في جسد، يتلقى المعقولات وينطلق نحو التعالي الذي ينبغي له أن يغمره. [كما نراه]، في مكان آخر، نتيجة مؤقتة لفعل الذرّات الحر، وهي تتحد وتنفصل. ثم [نراه] يأخذ من الكلام المقدّس وضعه الآثم، وإمكانية التصالح بين الانساني والالهي داخل الانسان. وهنا يمكننا أن نتذكر تاريخ الانسان الديني والفلسفي بمجمله. وذلك إلى اللحظة التي يكتشف فيها نفسه صانعا

لكل معرفة، وبانيا لكلِّ علم، وذاتا في مواجهة الموضوع، بل وموضوعا لمعرفته هو بالذات، ضمن تلك الوضعية الملتبسة التي يوجد فيها أخيراً ـ حسب كلمات ميشال فوكو ـ، متحمِّلا لتعاليه الخاص داخل تناهٍ لم يعد يأتيه من اللامتناهي. ولنضف أنه حين يعي العلم بأنه يصنع الانسان، فإنه يضع بين يديه قدرات خارقة.

ولحظة مطالبته بهذه الحرية المطلقة، بالضبط، وهتافه مع نيتشه: «إذا ما كان ثمة إلاه ما، فكيف أتحمل ألا أكون إلاها؟»، ينغلق الفخ عليه: فيكتشف، في المصطلحات الاقتصادية التي هي الآن مصطلحاته، أنه ليس سوى نتاج، خاضع للتخطيط شرعا، أي أنه نتاج للوراثة، ولتربيته السيئة التي قام بها أبوان مفرطا الحضور أو الغياب، وقامت بها الآلية الضخمة التي ركَّبها تاريخ المجتمعات.

وفي مواجهة هذه المسائل، يضع ميشال فوكو أمله في التحول المعجز والمحتمل لمجالنا المعرفي، ذلك التحوُّل الذي توقعته سيكولوجيا نيتشه المتعلقة بالعود الأبدي، بما يصاحبه من فرح كبير بحبِّ القدر (amor fati)،وذلك أنه إذا غاب الانسان، نتيجة لموت الاله، فإنه لا يبقى [أمامنا] سوى القدر. وفي هذه الحالة لا يسع ميشال فوكو إلا أن يسخر من عبادتنا للتقدم وللتاريخ، ومن تلهفاتنا للكلام عن فلسفات الأخلاق أو عن السياسات، بدلا من أن ننتظر، بهدوء، أزمة لا يمكن للعقل ولا للتاريخ تهييؤها، كما لا يمكننا أن نفصح عنها، نظرا لأننا نتخبط في تشتتنا اللغوي، وينبغي [مع ذلك] أن نتوقع عودتها.

إنها نظرة عظيمة، تحاول أن تجذبنا إلى ما وراء إمكانياتنا في التفكير. ومما يؤسف له أن الوجود يعني، بالنسبة لنا، وبكل بساطة، أن يضغط علينا استعجال الزمن، في عالم لا نسيطر عليه، دون أن نعرف تماما من نكون ولا كيف نتكلم، ومع ذلك [نجد أنفسنا] مرغمين على أن نخترع الآن شيئا نفعله.

نقل النص عن الفرنسية: مصطفى كمال

(*) عن مجلة «إيسبري» (Esprit) عدد ماي 1967.
Pierre BURGELIN, «L'Archéologie du savoir»

# لا لسيطرة الجنس

## ميشال فوكو

(يحاوره: برنار هنري ليفي)

□ إنك تفتح بكتابك «إرادة المعرفة» تاريخا للحياة الجنسية يبدو أنه سيكون عملاقا. فما الذي يبرر بالنسبة لك، اليوم، مشروعا بهذه الضخامة ؟

■ بهذا الضخامة؟ لا، لا، بهذه الضآلة بالأحرى. فأنا لا أريد كتابة عرض زمني لأشكال السلوك الجنسي عبر العصور والحضارات، وإنما أريد تتبع خيط رفيع، هو ذلك الخيط الذي ربط، ولقرون طويلة، بين الجنس والبحث عن الحقيقة داخل مجتمعاتنا.

□ في أي اتجاه بالضبط ؟

■ إن المشكلة تُطرح، في الواقع، على هذا النحو: لِمَ لا تكون الحياة الجنسية في مجتمع مثل مجتمعنا، وببساطة، هي ما يسمح بإعادة إنتاج النوع والعائلة والأفراد، لا مجرد شيء يتيح المتعة والسرور؟ لِمَ تم النظر إليها باعتبارها المكان المفضل الذي تقرأ فيه «حقيقتنا» العميقة وتُقال؟ ذلك أن هذا هو الجوهري: إن الغرب لم يكف منذ المسيحية عن ترداد: «لمعرفة من أنت، اعرف ما يتعلق بجنسك». لقد كان الجنس، دائما، هو ذلك المكان الذي تنعقد فيه «حقيقة» الذات الانسانية، في نفس الوقت الذي تنعقد فيه صيرورة نوعنا.

ولم يشكّل الاعتراف ومراجعة الذات، وكذا الالحاح الكلي على أسرار الجسد وأهميته، وسيلة لمنع الجنس أو لنفيه الى أعمق أعماق الوعي فحسب، بل كانت شكلا لإحلال الحياة الجنسية في قلب الوجود، وربط الخلاص بالتحكم في الحركات الغامضة لها. لقد كان الجنس في المجتمعات الغربية ما وجب فحصه، ومراقبته، والاعتراف به وتحويله الى خطاب.

□ من هنا نراك تتقدم بالأطروحة الغريبة التي تسند هذا الجزء من مؤلفك، وهي أن مجتمعاتنا لم تعتبر الحياة الجنسية محرّما، ولا ممنوعا رئيسيا، بل إنها لم تكفّ عن الكلام عنها، واستنطاقها..

■ بإمكاننا أن نتكلم، ونكثر الكلام، عن الحياة الجنسية، ولكن - فقط - بهدف منعها.

إلا أنني أردت التشديد على أمرين أساسين: أولهما أن إلقاء الضوء، وبشكل خاطف، على الحياة الجنسية، لم يبق على مستوى الخطاب فحسب، بل امتد ليشمل واقع المؤسسات والممارسات كذلك؛ أما الثاني فهو أن المحرّمات الموجودة كثيرة وقوية، ولكنها تشكل جزءاً من اقتصاد معقّد، تلامس فيه بعض التحفيزات والتمظهرات والتقويمات. إن الممنوعات هي التي يتمّ التشديد عليها دائما، وأنا أرغب في قلب الديكور بعض الشيء، بمعنى أن أمسك، وفي جميع الأحوال، بكل الترتيبات.

ثم إنك تعلم أنني اعتُبرتُ مؤرخا كئيباً للممنوعات وللسلطة القمعية، وشخصا يحكي دائما قصصاً ذات حدين: الجنون وحبسه، الشذوذ وإقصاؤه، والجنوح واعتقاله. والحال أن مشكلتي كانت دائما بجانب حدٍّ آخر: هو الحقيقة. كيف أن السلطة الممارسَة على الجنون أنتجت خطاب الطب النفسي «الحقيقي»؟ ونفس الشيء بالنسبة للحياة الجنسية: الامساك مجدداً بتلك الرغبة في المعرفة التي سلكتها السلطة على الجنس. إنني لا أريد إنجاز سوسيولوجية تاريخية لمحرّم، بل إنجاز تاريخ سياسي يبحث في إنتاج ما «للحقيقة».

□ هل هي ثورة جديدة في مفهوم التاريخ؟ وفجراً لـ«تاريخ جديد» آخر؟

■ لسنوات خلت، كان المؤرخون فخورين لاكتشافهم أنه باستطاعتهم التأريخ لا للمعارك والملوك والمؤسسات فقط، بل وللاقتصاد كذلك، وها هم الآن مشدوهون نظرا لأن أكثرهم شطارة علّموهم بأنه يمكن التأريخ للعواطف والسلوك والأجسام كذلك. أن لا يكون تاريخ الغرب مفصولاً عن الطريقة التي تُنتج بها «الحقيقة» وتترك آثارها، تلك مسألة سيتفهمونها عمّا قريب. فلا بد للفتيات أن يتعقّلن يوما ما.

إننا نعيش في مجتمع يسير بمعظمه نحو «الحقيقة» أعني في مجتمع يُنتج وينشر خطاباً همه هو الحقيقة، أو يعتبره الناس كذلك، وله من جراء ذلك سُلَط خاصة. إن إقامة خطابات «حقيقية» (وهي خطابات تتغير، فوق ذلك، على الدوام) لمن مشكلات الغرب الأساسية. يجب الشروع في التأريخ لـ«الحقيقة»، أو لتلك السلطة التي تحظى بها الخطابات المقبولة على أساس أنها حقيقية.

ما هي الاواليات الايجابية التي تستتبعها نتائج بئيسة، حين إنتاجها للحياة الجنسية بهذا النمط أو ذاك؟

وفي جميع الأحوال فإن ما أودّ دراسته، من جهتي، هو هذه الاواليات الموجودة في مجتمعنا، والتي تدعو الناس وتحرّضهم وتفرض عليهم التحدّث عن الجنس.

□ قد يجيبك البعض بأنه على الرغم من صياغة القمع والبؤس الجنسي في شكل خطاب، فإنهما يتمتعان بالوجود كذلك.

■ نعم، لقد ووجهت بهذا الاعتراض. وأنت على حق: فنحن نعيش كلّنا، بدرجة أو بأخرى، في حالة البؤس الجنسي هذه. لكن صحيح، مع ذلك، أنني لم أتناول قط هذا المعيش في كتابي...

□ لماذا؟ أهو اختيار إرادي؟

■ عندما سأتناول في الأجزاء المقبلة [من كتابي] دراسات ملموسة ـ عن النساء والأطفال والمنحرفين ـ فسأسعى لتحليل أشكال وشروط هذا البؤس. إلا أن الأمر يتعلق في الوقت الراهن بتثبيت المنهج، والمشكل يكمن في معرفة ما إذا كان ينبغي تفسير هذا البؤس سلبيا عن طريق منع أساسي، أو عبر حظر رهين بوضع اقتصادي ما («اشتغلوا ولا تمارسوا الجنس»)؛ أو ما إذا كان نتيجة لاجراءات أعقد وأكثر إيجابية الى حدٍّ بعيد.

□ وما عسى أن يكون التفسير «الايجابي» في هذه الحالة؟

■ سأقوم بمقارنة فيها بعض الاعتداد، وأتساءل: ترى ماذا فعل ماركس خلال تحليله للرأسمال عندما اعترض سبيله مشكل بؤس العمال؟ لقد

رفض التفسير الدارج الذي جعل من هذا البؤس نتيجة لندرة طبيعية أو لسرقة مبيّتة، وقال ما مضمونه أنه نظرا لطبيعة الانتاج الرأسمالي في قوانينه الأساسية فلا يمكن إلا إنتاج البؤس. إن علة وجود الرأسمالية ليست هي تجويع العمال، ولكنها لا تستطيع التطوّر بدون تجويعهم. هكذا استبدل ماركس فضح السرقة بتحليل الانتاج.

ومع مراعاة الاختلاف بين الحالتين، فإن هذا شبيه شيئا ما بما أردت القيام به. إن الأمر لا يتعلق بنفي البؤس الجنسي، كما أنه لا يعني تفسيره سلبيا عبر القمع. والمشكل كله يكمن في الامساك بالميكانيزمات الايجابية التي تنتج الحياة الجنسية على هذا النمط أو ذاك، ويكون البؤس الجنسي من بين نتائجها.

وهاك مثالا سأتناوله في جزء لاحق: لقد أُعطيَت أهميةٌ مفاجئة وكبيرة في القرن الثامن عشر للعادة السِّرية عند الأطفال، وتمت ملاحقتها وكأنها وباء مفاجيء وخطير، كفيل بتهديد النوع البشري بأسره.

هل نسلم بأن العادة السِّرية عند الأطفال أصبحت، فجأة، مرفوضة من طرف مجتمع رأسمالي آخذ في التطور؟ إن هذه فرضية بعض أتباع «رايش» المحدثين، ولا تبدو لي مُرضية على الاطلاق.

وبالمقابل، أصبح الاهتمام منصبا، في ذلك العصر، على إعادة تنظيم العلاقات بين الأطفال والكبار، من آباءٍ ومربِّين، وعلى تكثيف العلاقات العائلية الداخلية، وأصبحت الطفولة هدفا مشتركاً بين الآباء والمؤسسات التربوية وهيئات الوقاية العمومية، وأصبحت كذلك بمثابة مغرس للأجيال القادمة. وفي المفترق بين الجسم والروح، وبين الصِّحة والأخلاق، وبين التربية والترويض، أصبح جنس الأطفال هدفاً للسلطة ووسيلة لها بذات الوقت، وتم تشكيل «حياة جنسية طفلية» نوعية، غير ثابتة، خطيرة، ينبغي مراقبتها على الدوام.

من هنا نبع بؤس الطفولة والمراهقة الجنسي الذي لم تتخلص أجيالنا منه بعد، ولكن الهدف المتوخى لم يكن أبداً هذا البؤس؛ لم يكن الغرض هو المنع، بل كان تشكيل شبكة سلطوية على الأطفال، عبر حياتهم الجنسية التي صارت، على حين فجأة، مهمة وغامضة.

□ والفكرة القائلة بأن الشقاء الجنسي ينبع من القمع، وبأن علينا تحرير حيواتنا الجنسية إذا ما أردنا السعادة، إن هي في العمق إلا فكرة علماء الجنس والأطباء وبوليس الجنس...

■ نعم، ولهذا ينصبون كمينا رهيبا. يقولون لنا، بالتقريب، ما معناه: «إن لديكم حياة جنسية، وهذه الحياة مكبوتة وبكماء في الوقت ذاته، تقمعها موانع منافقة، ولذا فلتقصدونا، وأفصحوا لنا، أظهروا لنا كل شيء، واعترفوا لنا بأسراركم الشقية».

إن خطابا من هذا النوع هو في الواقع أداة رائعة للمراقبة والسلطة. فهو يستخدم ـ كالعادة ـ ما يقوله الناس، وما يحسون به، وما يتمنونه، ويستغل غواياتهم الكامنة في اعتقادهم بأنه يكفي أن يجتاز المرء عتبة الخطر ويزيل بعض الموانع لكي يصبح سعيدا. وهو ينتهي، في الواقع، الى إعادة الحركات المتمردة الى الحظيرة وتطويقها.

□ من هنا، فيما أعتقد، مصدر سوء التفاهم لدى بعض المعلقين الذين يقولون: «إن قمع الجنس وتحريره مسألة واحدة عند فوكو»، أو يقولون: «إن الحركة المناصرة للاجهاض وللاقراص المانعة للحمل والحركة المسماة «اتركوهم يحيون» يجمعها، في العمق، نفس الخطاب...».

■ أجل! ولكن يجب توضيح بعض المسائل في هذه النقطة. لقد قوّلوني، فعلاً، بأنه لا فرق حقيقيا بين لغة الرقابة ولغة الرقابة المضادة، بين خطاب دعاة الاحتشام وخطاب تحرير الجنس. وقد زعموا أني أضعهما معا في نفس الكيس لاغراقهما كحفنة من القطط حديثة الولادة. وهذا خاطيء جذريا؛ فليس هذا ما أردت قوله، بل إن المهم هو أنني لم أقل ذلك على الاطلاق.

□ إلا أنك تتفق، مع ذلك، بأن هناك عناصر وملفوظات مشتركة...

■ ولكن الملفوظ شيء والخطاب شيء آخر. هناك عناصر تكتيكية مشتركة، واستراتيجيات متعارضة.

□ مثلاً؟

■ أعتقد أنه ينبغي فهم ما يسمى بحركات «التحرر الجنسي» باعتبارها حركات تؤكد نفسها «انطلاقا» من الحياة الجنسية. وهذا يعني أمرين: أنها حركات تنطلق من الحياة الجنسية، ومن ترتيبات الحياة الجنسية التي تطوّقنا، وتشغلها الى الحدّ الأقصى؛ إلا أنها ـ في الوقت ذاته ـ تتنقل بالنسبة لتلك الحياة، وتتخلص منها وتتجاوزها.

□ ماذا تشبه هذه التجاوزات؟

■ خذ، كمثال، حالة الشذوذ الجنسي. فحوالي سنة 1870 شرع الأطباء النفسيون في تحليل هذه من الناحية الطبية. وهي نقطة الانطلاق، بالتأكيد، لسلسة بأكمها من التدخلات والمراقبات الجديدة.

لقد شُرع في حجز الشاذين بالملاجيء، أو في علاجهم. وكانوا يُعتبرون، في السابق، مجموعة من الداعرين أو مجموعة من الجانحين (من هنا قد تصدر ضدّهم أحكام جد قاسية ـ الحرق بالنار أحيانا، خلال القرن الثامن عشر ـ إلا أنها أحكام نادرة بالتأكيد). ومن الآن فصاعدا سوف يُنظر إليهم، جميعا، على أساس أن لهم قرابة عامة مع الحمقى، باعتبارهم مرضى بالغريزة الجنسية. إلا أنه قد يحصل أن تظهر بعض الأجوبة على هيئة تحدٍّ، وهي أجوبة تعاملت مع مثل هذه الخطابات تعاملا حرفياً، ومن ثم تفادتها: أجل، نحن كما تقولون، هذا طبعنا، مرضاً كان أم انحرافاً، كما تريدون. إذا كنا كذلك فلنكنه، وإذا أردتم معرفة من نحن، سنقول لكم ذلك بأنفسنا، وبطريقة أحسن، هكذا ظهر أدب خاص بالشذوذ الجنسي في نهاية القرن التاسع عشر، وهو أدب جدُّ مختلف عن حكايات الداعرين: فكر في أوسكار وايلد أو أندري جيد. إنه قلبٌ استراتيجي لـ«نفس» إرادة الحقيقة.

□ وهذا ما يحصل، في الواقع، لكل الأقليات، مثل النساء والشباب والسود الأمريكان...

■ نعم، بالطبع. لطالما حاول الناس شبك النساء بحياتهن الجنسية. ولقرونٍ لم يسمعن سوى: «ما أنتن إلا جنسكن». وهو جنس، يضيف الأطباء أنه هشّ ومريض على الدوام تقريبا، علاوة على أنه مُوَلِّدٌ للمرض. «ما أنتن

إلا مرض الرجل». ولقد تسارعت هذه الحركة بالغة القدم حوالي القرن الثامن عشر، لتفضي الى جعل المرأة موضوعا لعلم الأمراض، بحيث أصبح جسد المرأة شيئا يخصّ الطب بامتياز. وسأحاول لاحقا التأريخ لـ«علم أمراض النساء» الضخم هذا بالمعنى الواسع للكلمة.

ومن المعلوم أن الحركات النسوية قد ردّت على التحدي: هل نحن جنس بطبيعتنا؟ إذن، فلنكنه، ولكن في تميّزه، وخصائصه غير القابلة للاختزال. لنخرج بالخلاصات اللازمة، ولنخترع مجدداً وجودنا الخاص، سياسيا واقتصاديا وثقافيا... وهي نفس الحركة دائما: أي الانطلاق من هذه الحياة الجنسية التي يراد استعمارهن فيها، واختراقها بهدف الوصول الى أشكال أخرى من تأكيد الذات.

□ هذه الاستراتيجية التي تصفها، وهي استراتيجية ذات حدّين، هل ماتزال، بعد، استراتيجية للتحرُّر بالمعنى الكلاسيكي للكلمة؟ أم أنه من الأفضل القول بأن تحرير الجنس أصبح يعني، من الآن فصاعدا، كرهه وتجاوزه؟

■ ثمة حركة ترتسم اليوم، يبدو لي أنها أخذت تتسلق العقبة المتمثلة في شعار «أبدا، مزيدا من الجنس»، و«أبدا، مزيدا من الحقائق حول الجنس»، الذي رصدتنا له قرون خَلَت؛ إن الأمر يتعلق ـ لا أقول بـ«إعادة اكتشاف» بل بـ ـ صُنْع أشكال جديدة من اللذة والعلاقات والتعايش والروابط وصلات الحب والكشافات. وأتخيل أنني أسمع الآن زمجرة «مناهضة الجنس» (لستُ نبيا، وإنما أنا مشخّص للأمراض على الأكثر)، كما لو أن ثمة مجهودا في الأعماق يهدف الى زعزعة هذه «الصورة الجنسية» الكبرى التي تدفعنا الى فك رموز الجنس كما لو كان السر الكوني.

□ هل من علامات لهذا التشخيص؟

■ سأكتفي بذكر حكاية. لقد ألّف كاتب شاب، هو هيرفي غيبير، حكايات للأطفال رفضها جميع الناشرين. فكتب نصاً آخر، لامعا وذا مظهر «جنسي» جدا. وكان هذا هو الشرط لاسماع صوته ونشر كتبه. وها هو ذا الكتاب منشورٌ اليوم (كتاب «الموت الدعاية»). إقرأه، وسترى أنه يعاكس ـ فيما يبدو لي ـ تلك الكتابة الجنسية الصورية التي كانت بمثابة قانون للأدب

الاباحي، بل وللأدب الرفيع أحيانا: أعني المضي تدريجيا الى ذكر ما لا يمكن ذكره في الجنس. فمنذ البدء يختار هيرفي غيبير الأسوأ والأقصى: «تريدون مني الكلام عنه، حسنا، سأفعل وستسمعون أكثر مما سمعتم من قبل». ومن هذه المادة الشائنة بنى أجسادا، وسرابات وقصوراً وتلاحمات وحنانات وأجناسا وثُمالات، وهكذا تبخّر معامل الجنس الثقيل. هذا ليس غير مثال من أمثلة التحدّي «المناهضة للجنس»، التي قد نجد لها علامات أخرى. ربما كان هذا نهاية لصحراء الحياة الجنسية الرتيبة، ونهاية لمملكة الجنس.

**□ شريطة أن لا نكون مرصودين للجنس، ومربوطين به كما لو كان قدراً. وذلك منذ الطفولة، كما يقال...**

■ بالضبط، انظر الى ما يجري بخصوص الأطفال. يقال ان حياة الأطفال هي حياتهم الجنسية من قنينة الرضاع الى سنّ البلوغ لا يتكلّم الناس إلا عن ذلك، وخلف الرغبة في تعلم القراءة أو تذوّق الأشرطة المصوّرة، لا يوجد غير الحياة الجنسية. طيّب، أأنت متيقن أن هذا النوع من الخطاب هو خطاب تحرّري فعلاً؟ أأنت متيقن من أنه لا يحبس الأطفال داخل نوع من العزلة الجنسية؟ ماذا لو أنهم يستخفون بهذا كلّه؟ وماذا لو أن الحرية في ألا يكبروا تعني بالنسبة لهم، وبالضبط، عدم الخضوع لقانون الحياة الجنسية ومبدئها وللأفكار المبتذلة، والمضجرة جدا في النهاية، حولها؟ واذا ما وُجدت علاقات متعددة الأشكال بالنسبة للأشياء والناس والأجساد، ألا يمكن أن تكون هذه هي الطفولة؟ ولطمأنة أنفسهم يسمي الكبار هذه الأشكال المتعددة انحرافا، وهكذا يصبغونها بلون جنسهم الكئيب.

**□ هل الطفل مضطهَد، اذن، من طرف أولئك الذين يزعمون تحريره؟**

■ اقرأ كتاب شيرير و هوكنغيم: إنه يُظهر جيدا أن للطفل نظام لذة خاصا تشكّل خانة «الجنس»، بالنسبة إليه، سجنا حقيقيا.

**□ هل هذه مفارقة؟**

■ إن هذا يتحدر من الفكرة القائلة بأن الحياة الجنسية ليست هي ما تخشاه السلطة بالأساس، ولكنها تتجسّد، بدون شك، في أشكال ممارسة هذه السلطة.

□ ومع ذلك، انظر الى الدولة السلطوية: هل يمكن لنا القول بأن السلطة فيها لا تمارس ضد الحياة الجنسية بل عبرها؟

■ هناك واقعتان حديثتا عهد، متناقضتان في الظاهر. فمنذ ثمانية عشر شهرا تقريبا، شرعت الصين في حملة ضد العادة السرية عند الأطفال شبيهة في أسلوبها بما عرفه القرن الثامن عشر الأوربي (أي بدعوى أنها تعيق العمل، وتفقد السمع، وتصيب النوع [البشري] بالتفسخ الخ). وبالمقابل، سوف يستقبل الاتحاد السوفياتي قبل نهاية هذه السنة [1977]، ولأول مرة، مؤتمرا للمحللين النفسيين (من المفروض أن يستقبلهم لأنه لا يتوفر على محللين نفسيين). هل هو تحرر؟ هل هو ذوبان للجليد من جهة اللاوعي؟ هل هو ربيع الليبيدو السوفياتية في مقابل تبرجز الصينيين الخلقي؟

أما أنا فأرى في حماقات بكين البالية وفضول السوفيات المستحدث اعترافا مزدوجا بالواقع التالي، وهو أنه بالرغم من أن الحياة الجنسية في صياغتها وحظرها، والتصريح بها ومنعها، قد أصبحت حلقة لا يمكن لأي نظام سلطوي حديث الاستغناء عنها؛ لنحذر، لنحذر من الاشتراكية ذات الوجه الجنسي.

□ أي أن السلطة، بتعبير آخر، لم تعد، وبالضرورة، هي ما يمارس الرقابة والحبس؟

■ قد أقول، بوجه عام، إن المنع والرفض والحظر بعيدة عن أن تكون الأشكال الجوهرية للسلطة، فما هي الا حدودها، وأشكالها الناقصة أو القصوى، إن علاقات السلطة هي علاقات إنتاجية قبل كل شيء.

□ هذه فكرة جديدة بالنسبة لكتبك السابقة.

■ لو أني كنت أرغب في لحظة توقف وانتحال تماسك وهمي شيئا ما، لكنت قلت لك إن هذا هو مشكلي الدائم؛ عواقب السلطة وإنتاج الحقيقة. إنني لم أشعر قط بالارتياح إزاء هذا التصور الايديولوجي الذي شدما استعمل في السنوات الأخيرة، والذي استغل في تفسير الأخطاء والأوهام والتمثيلات الحاجبة، وباختصار، في كل ما من شأنه الحيلولة دون تشكيل خطابات حقيقية. كما استغل لاظهار العلاقة بين ما يجري في رؤوس الناس وموضعهم

داخل علاقات الانتاج. إنه، بشكل عام، اقتصاد اللاحقيقي. أما مشكلي فهو سياسة الحقيقي. وقد تطلب وعيي بذلك زمنا طويلا.

□ لماذا؟

■ لأسباب عديدة. أولا لأن السلطة في الغرب هي ما يتمظهر أكثر، وبالتالي هي ما يتخفّى أحسن من غيره: إن ما يدعى «الحياة السياسية» منذ القرن التاسع عشر هو (وعلى نحو يكاد يماثل بلاط العصر الملكي) تلك الطريقة التي تبرز السلطة نفسها فيها. في حين أنها لا تمارَس ضمن هذه الحياة، ولا بهذه الكيفية، ولربما كانت علاقة السلطة من بين الأشياء الأكثر خفاء داخل الجسم الاجتماعي.

ومن جهة أخرى، فإن نقد المجتمع، منذ القرن التاسع عشر، قد تم، وبالأساس، انطلاقا من الطابع الحاسم فعلاً للاقتصاد. ولقد كان هذا تحجيما صحّيا لـ«السياسي» بالتأكيد، ولكنه كان أيضا ميلا الى اهمال علاقات السلطة الأولية التي يمكنها أن تكون مُشَكِّلَة للعلاقات الاقتصادية.

أضيف الى ذلك سببا ثالثا هو ذلك الميل المشترك لدى المؤسسات والأحزاب ولدى كل تيار ثوري نظري وعملي، والذي يكمن في عدم رؤية السلطة الا في شكل الدولة وأجهزتها.

الشيء الذي يقود، عندما يلتفت المرء الى الأفراد، إلى اعتبار أن السلطة لا توجد الا في أذهانهم (على شكل تصوُّرات، وصيغ للقبول والاستبطان).

□ وماذا حاولت أن تقوم به في مواجهة هذا؟

■ أربعة أشياء: البحث عما يمكن أن يكون أكثر خفاء ضمن علاقات السلطة؛ ومعاودة الامساك بهذه العلاقات الى حدود البنيات التحتية الاقتصادية؛ ثم تتبعها لا في أشكالها المتعلقة بجهاز الدولة فحسب، بل وفي أشكالها المتعلقة بما تحت جهاز الدولة أو الموازية له؛ والتعرُّف عليها ـ أخيرا ـ في واقعها المادي.

□ انطلاقا من أية لحظة، أنجزت هذا النمط من التحليل؟

■ إذا ما أردت مرجعا مكتوبا، فأنا أحيلك على «الحراسة والعقاب». قد يطيب لي القول إن ذلك تمّ انطلاقا من سلسلة من الوقائع والتجارب التي

قيم بها منذ 1968 بخصوص الطب النفسي وانحراف الشباب والتمدرس، ، ، الخ. لكني أعتقد أن هذه الوقائع لم تكن لتأخذ، قط، معناها وحدَّتها لو لم يكن ثمة وراءها ظلاّن هائلان هما الفاشية والستالينية. فإذا ما جعل البؤس العمالي ـ وهو الوجود المتدني ـ فكر القرن التاسع عشر السياسي يدور حول الاقتصاد، فإن الفاشية والستالينية ـ وهما سلطتان مفرطتان ـ تسببان القلق السياسي لمجتمعاتنا الرّاهنة.

من هنا تنبع مشكلتان هما: كيف تشتغل السلطة؟ وهل يكفيها استعمال المنع القوي لكي تؤدي عملها حقا؟ ثم: هل السلطة تنزل دوما من أعلى الى أسفل ومن المركز الى المحيط؟

□ لقد لاحظت، في الواقع، ضمن كتابك «إرادة المعرفة» هذا التنقل، وهذا الانزلاق الجوهري الكامن في أنك قطعت الصلة بوضوح مع تلك النزعة الطبيعية الذائعة التي كانت هاجس كتبك السابقة.

■ إن ما تسميه «نزعة طبيعية» يعني شيئين على ما أعتقد: يعني نظرية معينة، وفكرة تقول إن بإمكان المرء ـ وهو خاضع للسلطة وأشكال عنفها وحيلها ـ أن يتعرف على الأشياء ذاتها في حيويتها الأولية: يتعرف على عفوية الجنون خلف أسوار الملجأ، وعلى الحمى السخية للشباب الجانح عبر نظام العقوبات، وعلى طراوة الرغبة خلف الممنوع الجنسي. كما يعني، كذلك، خيارا جماليا ـ خلقيا معينا هو: إن السلطة شيء ضار، قبيح، فقير، عقيم، رتيب وميت. أما ما تمارَس عليه السلطة فهو شيء حسن وطيب وغني.

□ نعم، وهي موضوعة مشتركة بين تلك الصيغة الشائعة للماركسية وبين النزعة اليسارية الجديدة، أعني القول بأنه: «تحت حجارة الشارع يوجد الشاطىء».

■ إذا شئت، هناك لحظات تكون هذه التبسيطات فيها ضرورية. ومن أجل قلب الديكور بين الحين والآخر، والانتقال من المع الى الضد، تكون ثنائية من هذا النوع مفيدة مؤقتا.

□ وبعدها تأتي لحظة التوقف، لحظة التأمل وإعادة التوازن؟

■ بل تأتي، بالعكس، لحظة الحركية الجديدة والتنقل الجديد. ذلك أن حركات القلب هذه، والمتنقلة بين المع والضد، سرعان ما يصيبها التوقف، ولا

تعود قادرة على غير تكرار نفسها مُشكِّلة ما يدعوه جاك رانسيير «المعتقد (الدوكسا) اليساري». فما أن يشرع المرء في التغني، دون انقطاع، بنفس اللازمة من الأغنية المناهضة للقمع، حتى تتوقف الأمور في أمكنتها، ويصبح لأيٍّ كان أن يتغنى بنفس اللحن دون أن ينتبه اليه أحد. لقد كان هذا القلب للقيم والحقائق ـ الذي تكلمت عنه منذ لحظة ـ مُهمًا طالما أنه لم يكتف برفع التحايا المجردة (من قبيل: يحيا الجنون، يحيا انحراف الشباب، يحيا الجنس)، بل سمح باستراتيجيات جديدة. إن ما يحرجني اليوم ـ ويؤلمني الى حدٍّ ما ـ هو أن هذا العمل الذي استغرق إنجازه خمسة عشر عاما، تخللتها المصاعب في معظم الأحيان والوحدة في بعضها، أن هذا العمل لم يعد نافعا، بالنسبة للبعض، إلا باعتباره شارة انتماء، أي أن صاحبه يقف في «الجانب الصائب»، جانب الجنون والأطفال والانحراف والجنس.

□ ألا وجود للجانب الصائب؟

■ ينبغي الانتقال الى الجانب الآخر من «الجانب الصائب»، ولكن بهدف العمل على الفكاك من تلك الاواليات التي تُظهر جانبين، وقصد إذابة الوحدة الزائفة، أي إذابة «الطبيعة» الوهمية لذلك الجانب الذي تبنيناه. ومن هنا إنما يبدأ العمل الحقيقي، عمل مؤرخ الحاضر.

□ كثيرا ما عرَّفت نفسك باعتبارك «مؤرخا». ما معنى ذلك؟ ولماذا تعتبر نفسك «مؤرخا» لا «فيلسوفا»؟

■ إذا شئتُ تقديم المسألة بشكل يماثل في سذاجته خرافة أطفال، قلت بأن سؤال الفلسفة كان، ولأمد طويل، كما يلي: «ما هو الشيء الخالد وسط هذا العالم الذي يفنى فيه كل شيء؟ ومن نحن ـ نحن المحكوم علينا بالموت ـ بالنسبة لذلك الشيء الذي لا يفنى؟». ويبدو لي أن الفلسفة لم تكف، خلال القرن التاسع عشر، عن الاقتراب من السؤال التالي: «ما الذي يجري حاليا؟ ومن نحن، نحن الذين لعلنا لا شيء غير ما يجري حاليا، لا أقل ولا أكثر؟». إن مسألة الفلسفة هي مسألة هذا الحاضر الذي هو نحن. لهذا نرى الفلسفة اليوم سياسية كلها وتاريخية كلها. إنها السياسة المحايثة للتاريخ، والتاريخ الذي لا غنى عنه للسياسة.

□ أليس ثمة اليوم، أيضا، عودة الى أقدم الفلسفات وأكثرها ميتافيزيقية؟

■ أنا لا أومن بأي شكل من أشكال العودة. سأقول لك شيئا واحدا فقط، وكأن الأمر يتعلق، الى حد ما، بلعبة من الألعاب. لقد كان على الفكر المسيحي، في قرونه الأولى، أن يجيب على السؤال التالي: «ما الذي يحدث الآن؟ ما هو هذا الزمان الذي نعيش فيه؟ كيف ومتى ستتم عودة المسيح التي وعدنا بها؟ ما العمل بهذا الزمن الذي يبدو فائضا؟ ومن نحن، نحن الذين نمثّل هذا الممر؟».

ويمكننا القول، في هذا المنحدر التاريخي، حيث على الثورة أن تأتي إلا أنها لم تأت بعد، بأننا نطرح ذات السؤال، أي: «من نحن، نحن الفائضين، في هذا الزمن الذي لايحدث فيه ما ينبغي أن يحدث؟». إن الفكر الحديث كله، شأنه في ذلك شأن السياسة، كان محكوما من قبل مسألة الثورة.

□ وهل ستواصل من جهتك، طرح مسألة الثورة والتفكير فيها؟ أمازالت، بالنسبة لك، المسألة الأبرز؟

■ إذا كانت السياسة قد وُجدت منذ القرن التاسع عشر، فسبب ذلك هو قيام الثورة. وليست هذه نوعا ولا منطقة من تلك. بل إن السياسة هي التي تُموضِع نفسها، دوما، بالنسبة للثورة. وعندما قال نابليون «إن السياسة هي الشكل الحديث للقدر» فإنه لم يفعل سوى استخلاص نتائج هذه الحقيقة، وذلك لأنه جاء بعد الثورة وقبل العودة المحتملة لثورة أخرى.

إن عودة الثورة هي مشكلتنا بالضبط. ومن الأكيد أنه لولاها لما كانت مسألة الستالينية سوى مسألة مدرسية ـ أي مجرد مشكل لتنظيم المجتمعات أو للتثبت من الخطاطة الماركسية. والحال أن الأمر مخالف لذلك في حالة الستالينية. وأنت تعرف ذلك جيدا: تعرف أن المشكل كامن اليوم في تلك الرغبة في الثورة ذاتها.

□ هل أنت ترغب في الثورة؟ هل أنت ترغب في شيء يتجاوز مجرى الواجب الخُلقي الذي يدفع الى النضال، هنا والآن، بجانب فلان وعلان، بجانب الحمقى والمعتقلين، المقهورين والبؤساء؟

■ ليس لي من جواب. ولكني أعتقد، إن شئت، أن ممارسة سياسة غير سياسة السياسيين معناه أن نحاول ـ بما وسعنا من الصدق ـ معرفة ما إذا كانت الثورة مرغوبا فيها. معناه أن نستكشف تلك الكومة الترابية الرهيبة التي قد تُوقِعُ السياسة.

□ لكن إذا لم تكن الثورة مرغوبا فيها، فهل تبقى السياسة على نحو ما تقول؟

■ لا، لا أعتقد ذلك، بل ينبغي اختراع سياسة أخرى، أو شيئا ما يعوضها، لعلنا نعيش نهاية السياسة. ذلك أنه إذا صحَّ أن السياسة حقل فتحه وجود الثورة، وصحَّ أنه لم يعد ممكنا طرح مسألة الثورة بهذه المصطلحات، فإن السياسة تضحي مهددة بالزوال في هذه الحالة.

□ لنعد الى سياستك، تلك السياسة التي سطرتها في كتابك «إرادة المعرفة». إنك تقول بأنه: «حيثما وجدت السلطة، توجد المقاومة»: ألست تعيد بذلك تلك الطبيعة التي كنت ترغب، منذ لحظة، في إبعادها؟

■ لا أظن، لأن هذه المقاومة التي أتكلم عنها ليست جوهرا، وهي ليست سابقة على السلطة التي تواجهها. إنها مساوية لها في الامتداد ومعاصرة لها، قطعا.

□ هل هي الصورة المقلوبة للسلطة؟ سيعني هذا نفس الشيء. دائما تلك الحجارة، حجارة الشارع، تحت الشاطىء،،،

■ ولا هذا أيضا. ذلك أنه إذا لم تكن المقاومة سوى هذا فلن تقاوم. ولكي تقاوم ينبغي لها أن تكون مثل السلطة. لها من روح الاختراع، ومن الحركة والانتاجية ما للسلطة. تتنظم وتتخثر وتتوطد مثلها، ومثلها ـ كذلك ـ تأتي «من تحت»، وتتوزّع استراتيجيا.

□ لكن القول «حيثما وجدت السلطة توجد المقاومة» هو من قبيل تحصيل الحاصل، وبالتالي...

■ أبدا. فأنا لا أضع جوهرا للمقاومة في مقابل جوهر للسلطة. وأكتفي بقول إنه ما أن توجد علاقة سلطة، حتى توجد إمكانية للمقاومة. إن السلطة

لا توقعنا قط في شباكها؛ وبإمكاننا دائما تعديل سيطرتها في شروط محددة وحسب استراتيجية معينة . . .

□ السلطة والمقاومة . . . التكتيك والاستراتيجيا . . . لماذا هذه الاستعارات الحربية في الخلفية؟ هل تعتقد أنه ينبغي التفكير في السلطة، من الآن فصاعدا، في صيغة حرب؟

■ لست أدري الكثير عن ذلك لحد الآن. ولكن هناك مسألة تبدو لي أكيدة وهي أننا لا نتوفر اللحظة، من أجل تحليل علاقات السلطة، إلا على نموذجين: النموذج الذي تقترحه علينا الحقوق (أي السلطة باعتبارها قانونا، وممنوعا ومؤسسة) والنموذج الحربي أو الاستراتيجي المعبر عنه في صيغة موازين القوى. ولقد استعمل النموذج الأول بكثرة، وأعتقد أنه أظهر طابعه غير الملائم؛ ونحن نعلم أن الحقوق لا تصف السلطة.

أما النموذج الثاني فأعلم أن الناس يكثرون الحديث عنه بدوره، ولكنهم يقفون عند مستوى الكلمات، فيستعملون مفاهيم جاهزة أو استعارات (مثل «حرب الجميع ضد الجميع»، و«الصراع من أجل الحياة»)، أو يستعملون خطاطات صورية (هناك، مثلا، ولعٌ كبير بالاستراتيجيات ـ التي صارت آخر موضة ـ عند بعض علماء الاجتماع أو الاقتصاد، خصوصا الأمريكيين منهم). وأعتقد أنه يجدر بنا أن نحاول إحكام هذا التحليل لموازين القوى.

□ أكان هذا التصور الحربي لعلاقات السلطة موجودا من قبل لدى الماركسيين؟

■ إن ما يثيرني في التحاليل الماركسية هو كلامها الدائم عن «صراع الطبقات»، إلا أن هناك كلمة، ضمن هذا التعبير، لا تحظى بغير اهتمام ضئيل وهي كلمة «صراع». ولكن يجب التمييز هنا أيضا. لقد ألح أعظم الماركسيين (ابتداءاً من ماركس) شديد إلحاح على المشاكل «العسكرية» (الجيش باعتباره جهازا من أجهزة الدولة، الانتفاضة المسلحة، الحزب الشيوعي)، ولكنهم عندما يتكلمون عن «صراع الطبقات» بوصفه محركا للتاريخ، فإنهم ينشغلون، خاصة، بمعرفة ما هي الطبقة وأين تقع ومن تشمل، وذلك دون التطرق، قط، لماهية الصراع بشكل ملموس. يضاف الى ذلك تحفظ آخر هو أن النصوص الأدق ـ من بين ما كتبه ماركس ـ ليست هي النصوص النظرية وإنما هي النصوص التاريخية.

□ هل تعتقد أن بإمكان كتابك سدَّ هذه الثغرة؟

■ ليس لديَّ هذا الزعم. وبصفة عامة، أعتقد أن المثقفين ـ إذا ما كان لهذه الفئة من وجود أو إذا ما كان لها أن تستمر في الوجود، وهذا أمر غير أكيد، أو لعله من غير المرغوب فيه ـ أعتقد أن المثقفين صاروا يتخلون عن وظيفتهم النبوئية القديمة.

ومن هنا فأنا لا أفكر، فقط، في إدعائهم التنبؤ بما سيحدث، ولكني أفكر كذلك في وظيفة المشرِّع التي طالما تمنَّوها: «هذا ما يجب فعله، هذا هو الطريق القويم، اتبعوني. وفي خضم الاضطراب الذي تعيشون فيه جميعا، ها أنذا أدلكم على النقطة الثابتة، التي هي النقطة التي أقف فيها». إن الحكيم الاغريقي والنبي اليهودي والمشرِّع الروماني تمثل نماذج طالما سكنت أذهان كل من يمارسون اليوم مهنة الكلام والكتابة. وإني أحلم بالمثقف الذي يحطِّم البديهيات والأفكار الكونية؛ ذلك المثقف الذي يحدِّد ويكشف ـ ضمن عُطالات الحاضر وإكراهاته ـ نقط الضعف، والمنافذ، وخطوط القوة؛ المثقف الذي يتنقل باستمرار، دون أن يعرف بالضبط أين سيكون ولا ما سيفكر فيه غدا، لأنه مغرق الانتباه في الحاضر؛ المثقف الذي يساهم، حيثما عَبر، في طرح السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كانت الثورة شيئا يستحق العناء المبذول من أجله، وأية ثورة (أعني: أية ثورة وأي عناء)، مع العلم أنه لا أحد يستطيع الاجابة على هذا السؤال غير أولئك الذين يقبلون التضحية بحياتهم من أجل انجازها [الثورة].

أما فيما يتعلق بجميع أسئلة التصنيف أو البرنامج التي تُطرح عليَّ من قبيل: «هل أنت ماركسي؟»، «ماذا عساك تصنع لو كانت السلطة بيدك؟»، «من هم حلفاؤك وما هي انتماءاتك؟»؛ فإنها أسئلة ثانوية، حقا، بالقياس الى السؤال الذي أشرت إليه: وذلك لأنه سؤال اليوم.

نقل النصّ عن الفرنسية: مصطفى كمال.

(*) أجرى الحوار برنار هنري ليفي (B-H Levy)، ونشر بـ «النوفيل أوبسرفاتور» عام 1977، ثم أعيد نشره بكتاب: من سارتر إلى فوكو: عشرون عاما من حوارات «النوفيل أوبسرفاتور» الكبرى»، هاشيت، باريس، 1984. ص ص: 133 ـ 145

# بصدد نسابة فلسفة الأخلاق

## (نظرة عن عمل قيد الانجاز)

---


## ميشال فوكو

(يحاوره: هوبير دريفوس وبول رابيناو)


### 1 ـ تاريخ المشروع:

□ نشر الجزء الأول من كتاب «تاريخ الحياة الجنسية» سنة 1976، ومنذ ذلك الحين لم يصدر أي جزء آخر. ألازلت تعتقد بأن فهم الحياة الجنسية مسألة مركزية لفهم من نحن؟

■ يجب أن أعترف بأني أهتم بالمشاكل التي تطرحها تقنيات الذات، أو بأشياء من هذا القبيل، أكثر بكثير من اهتمامي بالحياة الجنسية... فالحياة الجنسية مسألة جد رتيبة!

□ يبدو أن الاغريق لم يهتموا بها قط، هم أيضا.

■ لا، فالحياة الجنسية لم تثر اهتمامهم، بلاشك، أكثر مما أثاره الغذاء أو النظام الغذائي. وأظن أن من المفيد جدا دراسة كيف تم المرور، بشكل بطيء وتدريجي، من الحظوة التي كان يتمتع بها الغذاء، وقد كانت عامة في اليونان، الى اهتمام فضولي بالحياة الجنسية. وقد كان الغذاء، في بداية العهد المسيحي، لازال يحظى بأهمية كبيرة. أذكر، مثلا، أن الهمّ في قوانين الحياة الرهبانية كان، ولازال وسيظل، هو الغذاء. بعد ذلك نلاحظ حصول تحوّل بطيء جداً في العصور الوسطى، حيث صارت المسألتان [الغذاء والحياة الجنسية] في وضعية متوازنة بعض الشيء، لكن بعد القرن السابع عشر، تغلبت الحياة الجنسية. وقد استعمل فرانسوا دوسال (F.de Salles) الغذاء كتعبير مجازي عن الشهوة.

□ ومع ذلك فإن «استعمال اللذات»، وهو الجزء الثاني من «تاريخ الحياة الجنسية» يكاد يقتصر - لنقل الأشياء كما هي - على الحياة الجنسية وحدها فقط.

■ نعم، من بين الأسباب العديدة التي جعلتني أواجه مشاكل عدة مع هذا الكتاب أنني ألفت، في البداية، كتابا حول الحياة الجنسية، طرحته جانبا فيما بعد، وألفت كتابا عن مفهوم الذات وتقنيات الذات اختفت فيه هذه الحياة، ثم وجدت نفسي مضطرا، للمرة الثالثة، الى اعادة تأليف كتاب حاولت فيه إقامة توازن بين هذا وذاك. إن ما صدمني، وأنا أتصفح تاريخ الحياة الجنسية هذا هو الاستقرار النسبي للقيود والمحرّمات عبر الزمن: لم يكن الرجال، قط، أكثر ابداعا لممنوعاتهم منهم للذّاتهم. لكني أظن ان الكيفية التي أدخلوا بها هذه المحرمات في علاقة بالذات كيفية مختلفة تماما. لاأعتقد في استحالة العثور على أي أثر لما يمكن تسميته بـ«الضبط»، مثلا، في أخلاق القدماء الفلسفية. والسبب هو أن الغاية الرئيسية، أن الهدف الأساسي الذي تبحث عنه هذه الأخلاق كان ذا طبيعة جمالية. ذلك أن هذا النوع من الاخلاق كان مجرد مشكل اختيار شخصي، أولا، ثم إنها كانت كانت مخصّصة لعدد قليل من الناس. لم يكن المراد، آنذاك، توفير نموذج في السلوك للناس جميعا. فكان [ذلك النوع من الأخلاق] اختيارا شخصيا يهم نخبة محدودة. وكان الدافع الى هذا الاختيار هو الرغبة في حياة جميلة، وفي ترك ذكرى حياة جميلة للآخرين. إلا أنه كانت هناك، مع استمرارية الموضوعات والقواعد، تعديلات، حاولت توضيحها، تمسّ أنماط تكون الذات الأخلاقية.

□ لقد تمكنت، اذن، من اقامة التوازن في عملك بالمرور من دراسة الحياة الجنسية الى دراسة تقنيات الذات؟

■ حاولت اعادة التوازن الى مشروعي برمته حول سؤال بسيط: لماذا نجعل من السلوك الجنسي مسألة أخلاقية، بل ومسألة أخلاقية مهمة؟ فمن بين كل التصرفات البشرية نجد العديد منها موضوعا لانشغال أخلاقي ضمن مجتمع ما، كما يؤلف العديد منها «سلوكا أخلاقيا». لكن ليس كلها، وليس كلها بنفس الطريقة. لقد سبق أن ذكرت الغذاء: الذي كان ميدانا أخلاقيا هاما في الماضي، إلا أنه الآن موضوع صحي على الخصوص (أو على الاقل

موضوع لهذا الانعطاف الاخلاقي الذي هو الصحة). يمكن أن نأخذ أيضا مثال الاقتصاد أو الكرم أو الانفاق، الخ، أو الغضب (الذي كان مجالا هاما جدا للسلوك الاخلاقي في العصور القديمة). أردت، إذن، أن أدرس كيف يصبح النشاط الجنسي «مشكلة اخلاقية»، وذلك عبر تقنيات الذات التي تسمح بضمان التحكم في اللذات والرغبات.

□ كيف وزّعت عملك؟

■ [لقد وزّعته الى] جزء عن أشكَلَة النشاط الجنسي في الفكر الاغريقي الكلاسيكي بخصوص الغذائي والاقتصادي والايروسي، هو استعمال اللذات؛ ثم إعادة صياغة هذه الموضوعات نفسها في القرنين الأولين للامبراطورية الرومانية: كتاب الانشغال بالذات، ثم أشكَلَة النشاط الجنسي في مسيحية القرنين الرابع والخامس: اعترافات الجسد.

□ وماذا سيأتي بعد ذلك، هل سيكون ثمة كتب أخرى عن المسيحيين بعد إكمالك لهذه الكتب الثلاثة؟

■ أوه! سأهتم بنفسي أولا! . . . لقد أعددت مخططا إجماليا، صيغة أولية لكتاب عن الأخلاق الجنسية في القرن السادس عشر، حيث تُعتبر مشكلة تقنيات الذات والفحص الذاتي والمسؤولية الاخلاقية هامة جدا، سواء بالنسبة للكنيسة البروتستانتية أو الكاثوليكية. إن ما يثير انتباهي هو أن الناس، في أخلاق الاغريق، كانوا يهتمون بسلوكاتهم الأخلاقية، بفلسفة أخلاقهم، بعلاقاتهم بذواتهم وبالآخرين، أكثر من اهتمامهم بالمشاكل الدينية. لنأخذ هذه الأمثلة: ماذا يحصل بعد الموت؟ ماهي الآلهة؟ هل تتدخل في الوجود أم لا؟ هذه مسائل تافهة جدا جدا بالنسبة لهم، وغير مرتبطة بالأخلاق أو السلوك الأخلاقي مباشرة. ثم إن هذه الأخلاق لم تكن مرتبطة بأي نظام مؤسساتي أو اجتماعي، أو بأي نظام شرعي على الأقل: فالقوانين الرادعة للسلوكات الجنسية السيئة، مثلا، كانت نادرة جدا أو قليلة الارغام. وإن ما يشغلهم اكثر، أخيرا، إن موضوعهم الكبير، هو تأسيس نوع من الاخلاق كانت بمثابة علم جمال الوجود.

وهكذا فأنا أتساءل عما إذا لم يكن مشكلنا اليوم، وبكيفية ما، هو نفس المشكل [القديم]، مادام أغلبنا لا يؤمن بإمكان تأسيس اخلاق على الدين،

ولا يريد نظاما شرعيا يتدخل في حياتنا الاخلاقية، الشخصية والحميمة. إن حركات التحرر حديثة العهد تعاني من افتقادها لمبدأ تؤسس عليه انشاء لاخلاق جديدة. وهي في حاجة الى أخلاق، لكنها لا تستطيع أن تجد سوى تلك التي تقوم على معرفة علمية مزعومة لما هي الأنا، والرغبة واللاوعي، الخ.

□ هل تظن ان الاغريق يقدّمون اختيارا آخر، جذابا ومقبولا؟

■ لا! أنا لا أبحث عن حل تعويضي؛ ونحن لا نعثر على حل لمشكلة ما في حل مشكلة أخرى طرحت في عصر آخر من طرف أناس مختلفين [عنا]. وان ما أريد القيام به ليس تاريخا للحلول.

أظن أن العمل الذي ينبغي علينا القيام به، هو عمل أشكَلَةٍ، عمل أشكَلَةٍ دائمة، وإن ما يحصر الفكر هو القبول، ضمنا أو صراحة، بصيغة من الأشكلة، والبحث عن حلٍ يمكن ان يحل مكان الحل الذي نقبل به. في حين أنه إذا كان لعمل الفكر معنى، مختلف عن ذاك الذي يكمن في إصلاح المؤسسات والقوانين، فهو إعادة تناول الطريقة التي يؤشكل بها الناس سلوكهم، من الجذور (نشاطهم الجنسي، ممارستهم الزجرية، موقفهم من الجنون، الخ). وقد يحصل أن يفهم الناس مجهود إعادة الأشكلة هذا باعتباره «نزعة مضادة للاصلاح»، تقوم على تشاؤم من النوع القائل « بألا شيء سيتغير». لكن العكس هو الصحيح، فالانسان كائن مفكر عن طريق تشبثه بالمبدأ، حتى في أبكم ممارساته، كما أن الفكر ليس هو ما يدفعنا الى الايمان بما نفكر فيه ولا الى القبول بما نعمله؛ وانما هو ما يجعلنا نؤشكل حتى ماهيتنا نحن بالذات. ليس عمل الفكر هو التشهير بالشر الذي يسكن، سرا، كل ما يوجد، ولكنه استشعار الخطر الذي يهدد كل ما هو معتاد، وجعل كل ثابت صلب إشكاليا. إن «تفاؤل» الفكر، إذا أردنا استعمال هذه الكلمة، هو أن يعرف بألا وجود لعصر ذهبي.

2 ـ لماذا لم يكن العالم القديم عصراً ذهبيا، بل كان، مع ذلك، ما يمكن استخراجه منه.

□ لم تكن حياة الاغريق، إذن، مطلقة الكمال، ومع ذلك فإنها لازالت تبدو اقتراحا مضادا مغريا في مواجهة تحليل المسيحيين المستمر لذواتهم.

■ كانت أخلاق الاغريق أخلاق مجتمع رجولي بالأساس، كانت النساء فيه «مضطَهدات»، ولم تُعْطَ للذة النساء فيه أية أهمية، كما أن حياتهن الجنسية لم تُحدد الا من موقع تبعيتهن للأب أو الوصي أو الزوج.

□ كانت النساء، اذن، مُخضَعات، لكن الشذوذ الجنسي كان مدمجا [في المجتمع] بشكل أفضل مما هو عليه اليوم.

■ يمكن ان يذهب الفكربنا، فعلا، بهذا الاتجاه، مادام هناك أدب هام وضخم عن حب الغلمان ضمن الثقافة اليونانية. إن بعض المؤرخين يقولون: «ها هو ذا الدليل على حبُهم للغلمان»، أما أنا فأقول بأن هذا الادب إنما يدل، بحق، على أن حب الغلمان كان يطرح عليهم مشكلة ما. لانه لو لم يكن ذلك مشكلا لتحدثوا عن علاقات الحب هذه بنفس العبارات التي تحدثوا بها عن علاقة الحب بين الرجال والنساء. وقد كان المشكل يكمن في الآتي: في أنهم لم يكن بإمكانهم قبول أن يصبح غلام شابٌ مخضَعا ومستعمَلا باعتباره موضوعا للّذة، هو الذي سيصبح، من حيث المبدأ، مواطنا حرا. أما المرأة والعبد فبامكانهما أن يكونا مستسلمين، مادام ذلك طبعهما ووضعهما. إن كل هذا التفكير وهذه الفلسفة حول حب الغلمان وكل هذه الممارسات «الغزلية» التي طوَّروها بخصوصهم، تأتي لتدل على انهم لم يتمكنوا من إدماج هذه الممارسة، فعلا، في دورهم الاجتماعي. ان كتاب بلوتارك عن **الشهوة الجنسية** (Erotikos) يبرز أن الاغريق لم يتمكنوا من تصور مجرد تبادل اللذة بين رجل وغلام. وإذا كان بلوتارك يرى أن حب الغلمان يطرح مشكلا، فانه لا يقصد بذلك أن بامكان حب الغلمان أن يكون مضادا للطبيعة ولا أي شيء من هذا القبيل. إنه يقول: «لا يمكن أن يوجد أي تبادل في العلاقات الجسدية بين رجل وغلام».

□ ألا تكون الصداقة هنا جد ملائمة. إذ يبدو أن هذا هو وجه الثقافة الاغريقية الذي تحدث لناأرسطو عنه، لكنك لم تتحدث عنه مع ان له أهمية كبيرة جدا. ان الصداقة في الادب الكلاسيكي، هي نقطة الالتقاء، ومحط الاعتراف المتبادل. واذا كانت التقاليد لا ترى في الصداقة أكبر الفضائل، فان قراءة أرسطو مثلها في ذلك مثل قراءة شيشرون تجعل بامكاننا أن نستخلص أنها أكبر فضيلة، لانها قارة

وباقية، لانها نزيهة ولا يمكننا شراؤها كما نريد، لانها لاتنكر المنفعة ولا متع العالم، حتى وان كانت تسعى خلف شيء آخر.

■ مما له دلالة قوية أن الاغريق، عندما حاولوا دمج حب الغلمان والصداقة، كانوا مضطرين لتنحية العلاقات الجنسية جانبا... فالصداقة شيء متبادل، على عكس العلاقات الجنسية، إذ كان ينظر الى هذه ضمن لعبة الاختراق الفاعلة او المنفعلة. وأنا متفق كليا مع ما قلتم قبل قليل عن الصداقة، لكني أرى فيه تأكيدا لما أقوله عن الاخلاق الجنسية للاغريق: إذا كانت لكم صداقة ما، فإن من الصعب إقامة علاقات جنسية. فهناك، مثلا، بالنسبة لأفلاطون في محاورة فيدروس، رغبة جسدية متبادلة، لكنه تبادل يؤدي بالضرورة الى تنازل مزدوج. وفي محاورة أكسانوفان يقول سقراط بأنه من الواضح أن الغلام، في علاقة رجل بغلام، ليس الا متفرجا على لذة رجل. ان ما يقوله الاغريق عن حب الغلمان هذا يعني أنه لايجب أخذ لذة الغلمان بعين الاعتبار، علاوة على أنه من العار، بالنسبة لغلام، أن يحس بأية لذة جسدية في علاقته برجل.

□ طيب: لنسلّم بان اللاتبادل قد طرح مشكلا بالنسبة للاغريق؛ ومع ذلك فان هذا يبدو من نوع المشاكل التي يمكن حلّها. لماذا يجب أن يكون هذا المشكل خاصا بالرجال؟ ولماذا لم تراعَ لذة النساء والغلمان دون قلب الاطار العام للمجتمع بصفة كلية؟ ألا يتأتى المشكل، في النهاية، من أن إدخال مفهوم لذة الآخر يهدد النظام الاخلاقي والتراتبي كله بالانهيار؟

■ بالتأكيد. فالاخلاق اليونانية عن اللذة مرتبطة بوجود مجتمع رجولي، بفكرة اللاتماثل، باستبعاد الآخر، بوسواس الاختراق، بهذا التهديد بحرمان المرء من طاقته... وكل هذا ليس جذابا جدا.

□ نحن نتفق مع ذلك، لكن، اذا كانت العلاقات الجنسية غير متبادلة ومدعاة للألم، في الوقت ذاته، بالنسبة للاغريق، فان اللذة، في حد ذاتها على الأقل، لم تطرح عليهم، فيما يبدو، أي مشكل.

■ لقد حاولت أن أبيّن أن هناك توترا تصاعديا بين اللذة والصحة. ففكرة أن الجنس يتضمن أخطارا كانت في القرن الثاني للميلاد أقوى منها في

القرن الرابع قبل الميلاد. يمكن الاشارة، مثلا، الى أن ايبوقراط قد اعتبر العملية الجنسية متضمّنة لخطر ما، كما ظن بأنه ينبغي الحذر كثيرا، وعدم إقامة علاقات جنسية في كل وقت، بل في بعض الفصول فقط، الخ. في حين صارت العملية الجنسية بالنسبة لطبيب في القرنين الاول والثاني للميلاد، متضمنة لخطورة نسبية. وهنا أعتقد أن التحول الكبير الذي حصل هو الآتي: لقد كانت العملية الجنسية، في القرن الرابع قبل الميلاد تعتبر فعالية، في حين صارت، عند المسيحيين، سلبية. وهناك تحليل جد هام ومتميز قام به القديس أوغسطين حول مفهوم الانتصاب. لقد كان الانتصاب علامة على الفعالية، علامة على الفعالية الحقيقية، بالنسبة لاغريق القرن الرابع قبل الميلاد. أما بالنسبة للقديس أوغسطين وللمسيحيين بعد ذلك، فلم يعد الانتصاب شيئا إراديا، بل علامة على حالة من السلبية ـ صار عقابا على الخطيئة الأصلية.

□ مهما يقُل المهتمون بالحضارة الهلّينية من الالمان فان اليونان الكلاسيكية لم تكن عصرا ذهبيا. ومع ذلك يمكننا، بكل تأكيد، استخلاص دروس من هذه المرحلة، أليس كذلك؟

■ أظن أنه لا وجود لقيمة نموذجية في مرحلة هي غير مرحلتنا... لا يتعلّق الامر بالرجوع الى حالة سابقة. الا أننا أمام تجربة أخلاقية استتبعت تأكيدا شديدا على اللذة واستعمالها. إذا قارنّا هذه التجربة مع تجربتنا، حيث الناس جميعا ـ الفيلسوف مثل المحلل النفساني ـ يفسرون كيف أن المهم هو الرغبة، وأن اللذة لا تمثل شيئا، فإنه يصبح بامكاننا التساؤل عما اذا لم يكن هذا الفصل حدثا تاريخيا لا ضرورة له ولا رابط يربطه لا بالطبيعة البشرية ولا بأية ضرورة أنتروبولوجية.

□ لكن سبق أن فسرت ذلك في «إرادة المعرفة» عن طريق معارضتك لعلمنا الجنسي بالفن الايروسي (Arserotica) الشرقي.

■ من بين النقط الكثيرة التي لم تكن دقيقة بما فيه الكفاية، ما قلتُه عن هذا الفن الايروسي. لقد قابلته بعلم جنسي (Scientia sexualis). لكن يجب أن نكون أكثر دقة. فلم يكن لدى الاغريق ولا لدى الرومان أي فن ايروسي يمكن مقارنته بالفن الايروسي لدى الصينيين (أو، لنقل، إن ذلك لم يكن شيئا

هاما جدا في ثقافتهم). لقد كان لهم فن العيش (techné tou biou) الذي يلعب فيه اقتصاد اللذة دورا كبيرا جدا. وفي «فن العيش» هذا سرعان ما أصبح المفهومُ الذي يجب ممارسة تحكّم تام في الذات بمقتضاه، المشكلَ الرئيسي. وكوّن التاويل المسيحي للذات تأسيسا جديدا لهذا الفن (techné).

□ لكن، بعد كل ما ذكرته عن هذا اللاتبادل وعن وسواس الصحة ذاك، ماذا يمكننا أن نعرف عن هذه الفكرة الثالثة؟

■ ثمة أشياء كثيرة تهمني في هذه الفكرة عن فن العيش. فمن جهة [نجد] هذه الفكرة - التي ابتعدنا عنها الآن بعض الشيء - وهي أن العمل الذي يجب علينا القيام به ليس فقط، ليس بالاساس، شيئا (موضوعا، نصا، ثروة، اختراعا، مؤسسة) قد نتركه خلفنا، وإنما هو، وبكل بساطة، حياتنا ونحن بالذات. ليس ثمة، بالنسبة لنا، أثر فني ولا فن الا حيث ينفلت شيء ما من أخلاقية مبدعه. أما بالنسبة للقدماء فينطبق فن العيش، عكس ذلك، على هذا الشيء العابر الذي هو حياة الشخص الذي يستخدمه، مع احتمال أن يترك وراءه، في أحسن الأحوال، أثرا لسمعة أو علامة سمعة ما. أن يكون على الحياة أن تصير عملا فنيا لانها زائلة، إن هذه لموضوعة رائعة.

ومن جهة أخرى، يبدو لي أن تطورا قد طرأ على موضوعة «فن العيش» هذه خلال العصور القديمة. لقد أثار سقراط الانتباه، منذ ذلك العهد، الى أن هذا الفن ينبغي ان يخضع، قبل كل شيء، للانشغال بالذات. لكنه [يذكر] في محاورة ألقيبادس انه ينبغي للمرء «أن يعتني بذاته» لكي يكون مواطنا صالحا، وليكون قادرا على التحكم في الآخرين. وأظن أن هذا الانشغال بالذات أخذ يستقل بذاته الى أن صار غاية في حدّ ذاته. وقد كان سنيكا يستعجل شيخوخته كي يتمكن، أخيرا، من الاهتمام بذاته.

□ كيف عالج الاغريق مسألة الانحراف عن المألوف؟

■ لم يكن التمييز الكبير، في الاخلاق الجنسية للاغريق، قائما بين الناس الذين يفضلون النساء وأولئك الذين يفضلون الغلمان، ولا بين الذين يمارسون الجنس بطريقة وبين الذين يمارسونه بطريقة أخرى، بل كان مسألة كمّ، مسألة فعالية وسلبية، مسألة هل أنت عبد رغباتك أو سيدها؟

□ وما قولهم في الانسان الذي يكثر من ممارسة الجنس الى حد تعريض صحته للخطر؟

■ لقد كانوا يعتبرون ذلك غرورا وافراطا. ليس المشكل مشكل انحراف واستقامة، بل مشكل إفراط واعتدال.

□ وماذا كانوا يفعلون بهؤلاء الناس؟

■ كانوا يظنونهم بشعين وكريهين وذوي سمعة سيئة.

□ ألم يحاولوا علاجهم أو إصلاحهم؟

■ كانت هناك تمارين يُهدَف من ورائها الى اكتساب سيطرة على الذات. كان يجب على الانسان في رأي إبكتيت أن يصبح قادرا على رؤية فتاة جميلة او غلام جميل دون الاحساس بأية رغبة نحوها او نحوه.

كان الزهد الجنسي في المجتمع اليوناني ترفا، ورقّة فلسفية، وكان يقوم به، في الغالب، أناس ذوو ثقافة عالية. كانوا يريدون، عن طريق هذا الزهد، إعطاء كثافة أكبر لحياتهم وجمالا أكبر. وقد رأينا نفس الشيء، بطريقة ما، في القرن العشرين، عندما حاول الناس التخلص من الضغوط الجنسية التي كان يفرضها عليهم المجتمع، لكي تصير حياتهم أغنى وأجمل، ولو عاش [أندريه] جيد في اليونان لكان فيلسوفا زاهدا.

□ كان الاغريق متقشّفين لأنهم سعوا لامتلاك حياة جميلة. ونحن نسعى اليوم الى تحقيق ذواتنا بفضل دعم علم النفس.

■ بالضبط. أظن أنه ليس ضروريا أن نربط المشاكل الأخلاقية بالمعرفة العلمية. ومن بين الابتكارات الثقافية للانسانية ثمة العديد من الاجراءات، من التقنينات، من الافكار، من الاواليات التي لا يمكن تحديد نشاطها حقا، الا أنها تساعد على تكوين وجهة نظر ما، يمكن أن تكون مفيدة جدا لتحليل ما يجري حولنا اليوم او لتغييره.

ليس مطروحا علينا الاختيار بين عالمنا وعالم الاغريق. لكن مادمنا نستطيع ملاحظة أن بعض المبادىء الكبرى لاخلاقنا قد ارتبطت، في وقت من الاوقات، بجمالية وجود معينة، فإني أظن أن هذا النوع من التحليل التاريخي

يمكنه أن يكون مفيدا. لقد كنا على يقين، طيلة قرون، من أن هناك علاقات تحليلية بين أخلاقنا ـ أخلاقنا الفردية ـ وحياتنا اليومية [من جهة] وبين البنيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكبرى [من جهة ثانية]؛ وأنه ليس بإمكاننا تغيير أي شيء في حياتنا الجنسية، مثلا، أو حياتنا العائلية، دون أن نُعرِّض اقتصادنا أو ديموقراطيَّتنا للخطر. وأعتقد أنه علينا أن نتخلص من فكرة وجود رابط تحليلي وضروري بين الاخلاق والبنيات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية الأخرى.

□ لكن، أي نوع من الاخلاق يمكننا اليوم تأسيسه، ونحن نعلم أنه لا توجد بين الأخلاق والبنيات الاخرى رابطة ضرورية بل مجرد صلات تاريخية؟

■ إن ما يحيرني هو كون الفن في مجتمعنا لم تعد له علاقة بغير الاشياء، لا بالافراد أو الحياة؛ كما يحيرني كون الفن ميدانا متخصصا، ميدانا للاختصاصيين الذين هم الفنانون. لكن ألا يمكن لحياة كلِّ فرد أن تكون عملا فنيا؟ لماذا تكون اللوحة أو البيت موضوعات فنية دون أن تكون حياتنا كذلك؟

□ هذا النوع من المشاريع شائع جدا في أماكن مثل مدينة «باركلي»، حيث يظن الناس أن كل ما يفعلونه ـ بدءا مما يتناولونه وقت الفطور، مرورا بممارسة الجنس على هذا النحو أو ذاك، وانتهاءا باليوم نفسه والكيفية التي يُقضَّى بها ـ لابد له أن يجد شكلا مكتملا؟

■ لكني أخاف ألاَّ يظن الناس، في أغلب هذه الامثلة، أنهم إن كانوا يصنعون ما يصنعونه، وكانوا يعيشون بنفس الكيفية التي يعيشون بها، فلأنهم يعرفون الحقيقة عن الرغبة، عن الحياة، عن الطبيعة، عن الجسد، الخ.

□ لكن إذا وجب أن يخلق الناس أنفسهم بأنفسهم دون اللجوء الى المعرفة والى القوانين الكونية، ففيم يختلف تصوُّرك عن الوجودية السارترية.

■ يوجد لدى سارتر توتر بين تصور معين للذات وبين أخلاقٍ معينة للاصالة. وإني أتساءل دائما عما إذا كانت أخلاق الاصالة هذه لا تُنازع،

عمليا، فيما قيل عن تعالي الأنا. إن موضوعة الاصالة تحيل صراحة أو ضمنا على نمط كينونة الذات المحدَّدة بمطابقتها لنفسها. إلا أنه يبدو لي أن العلاقة بالذات يجب التوصل الى وصفها حسب تعددات الاشكال التي لا تمثل «الاصالة» سوى إحدى صيغها الممكنة؛ يجب تصور أن العلاقة بالذات مبنيَة باعتبارها ممارسة يمكنها امتلاك نماذج ومطابقاتها ومتغيراتها، بل وابداعاتها أيضا. إن ممارسة الذات ميدان معقد ومتنوع.

□ يقودنا هذا الى التفكير في هذه الملاحظة التي أبداها نيتشه في «المعرفة المرحة» (الفقرة 290) والتي تقول بأنه يجب على الانسان أن يعطي لحياته أسلوبا «كُلْفَتُه تمرُّنٌ صبورٌ وعملٌ دؤوبٌ».

■ نعم، إن وجهة نظري أقرب الى نيتشه منها الى سارتر.

3 ـ بنية التأويل النُسابي:

□ كيف يأخذ الكتابان الآخران: «استعمال اللذات» و«اعترافات الجسد» مكانهما، بعد الجزء الأول من «تاريخ الحياة الجنسية»، داخل مشروعك حول النسابات؟

■ هناك ثلاثة ميادين ممكنة للنُسابات: أولها أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقاتها بالحقيقة، تُمكِّننا من تأسيس أنفسنا كذوات معرفية؛ وثانيها أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقاتنا بحقل من حقول السلطة، نتأسس فيه كذوات قيد الفعل في الآخرين؛ وأخيرا، أنطولوجيا تاريخية لعلاقاتنا بالاخلاق، تُمكِّننا من تأسيس أنفسنا كفاعلين خلقيين.

هناك، إذن، ثلاثة محاور ممكنة من أجل نِسابة معينة. وثلاثتها كانت حاضرة، وإن بشكل غامض نوعا ما، في تاريخ الجنون، وقد درست محور الحقيقة في ميلاد الطب السريري وفي أركيولوجيا المعرفة، وعرضت محور السلطة في الحراسة والعقاب، والمحور الأخلاقي في تاريخ الحياة الجنسية.

يتركز النظام العام للكتاب المتعلق بالحياة الجنسية حول تاريخ الاخلاق. وأظن أنه يجب التمييز، في تاريخ ما للاخلاق، بين القانون الاخلاقي والافعال. فالافعال أو السلوكات هي موقف الناس تجاه الاوامر

الاخلاقية المفروضة عليهم. ومن هذه الافعال يجب التمييز بين القانون الذي يحدِّد ما هي الافعال المسموح بها أو الممنوعة وبين القيمة الايجابية أو السلبية لمختلف المواقف الممكنة. لكن هناك مظهر آخر للاوامر الاخلاقية ليس معزولا، على العموم، بصفته تلك، إلا أنه هام جدا في الظاهر: إنه العلاقة بالذات التي ينبغي تأسيسها، تلك العلاقة بالذات التي تحدِّد كيف ينبغي للفرد ان يتأسس كذات أخلاقية [فاعلة] للافعال الخاصة به. إن هناك، في هذه العلاقة، أربعة مظاهر رئيسية. يهم المظهر الاول جانب الذات او التصرف الذي يرتبط بسلوك أخلاقي ما. سيقال، مثلا، وعلى وجه العموم، بأن الحقل الاخلاقي الرئيسي في مجتمعنا، بأن الجزء الذي تهمه الاخلاق أكثر، من ذواتنا، هو عواطفنا. لكن من الواضح، بالمقابل، أن القصد ـ من الزاوية الكانطية ـ أهم من العواطف. في حين أن المادة الاخلاقية من وجهة النظر المسيحية هي الشهوة بالاساس (الشيء الذي لا يعني أن الفعل كان عديم الاهمية).

□ يمكن القول، إجمالا، أن [المادة الاخلاقية هي] الرغبة بالنسبة للمسيحيين، والقصد بالنسبة لكانط، والعواطف بالنسبة لنا اليوم.

■ نعم، يمكن تقديم الاشياء، فعلا، بهذا الشكل. فليس نفس الجزء من ذواتنا أو من سلوكنا هو المتعلق دائما بالاخلاق. وإن هذا الوجه هو ما أدعوه بالجوهر الخلقي.

□ أليس الجوهر الخلقي، الى حد ما، هو ذات المادة التي ستعيدُ الاخلاقُ الاشتغالَ عليها من جديد؟

■ نعم، هو ذاك. فالجوهر الخلقي عند الاغريق كان هو الافعال المرتبطة، في وحدتها، باللذة والرغبة، كان هو ما أطلقوا عليه اسم المهيِّجات الجنسية (Aphrodisia)، التي كانت مختلفة عن «الجسد» المسيحي نفس اختلافها عن الحياة الجنسية.

□ ما هو الفارق الخلقي بين «الجسد» والمهيجات الجنسية؟

■ سأتناول مثالا بسيطا. فعندما كان فيلسوف ما يحب غلاما دون ان يَقْرَبَهُ، كانت لموقفه قيمة أخلاقية رفيعة، وكان الجوهر الخلقي لسلوكه هو

الفعل المرتبط باللذة وبالرغبة. أما بالنسبة للقديس أوغسطين فمن الواضح جدا أن ما كان يضايقه، حين تذكّره لمشاعر شبابه، هو أن يعرف بالضبط نوع الرغبة التي كان يحس بها، وهذا جوهر خلقي مختلف تماما.

أما المظهر الثاني للعلاقة بالذات فهو ما أسميه نمط الانقياد، اي النمط الذي على الافراد، بحسبه، أن يعترفوا بالالتزامات الاخلاقية المفروضة عليهم. هل هو، مثلا، قانون إلهي أوحي به في نص من النصوص؟ أم هو قانون طبيعي يظل هو نفسه في كل حالة وبالنسبة لكل كائن حي؟ ام هو قانون عقلي؟ أم مبدأ جمالي للوجود؟

□ حين تقول «عقلي» فهل تقصد علمي؟

■ ليس بالضرورة. وهاكم مثالا [على ذلك]. إننا نجد عند إيزوقراط خطابا هاما جدا. يتعلق بنيكوكليس الذي كان ملكا على قبرص، والذي يشرح لماذا كان دائما وفيا لزوجته فيقول: «لأني ملك، ولأني شخص يقود الآخرين، ويحكم الآخرين، وعليّ أن أبرهن بأني قادر على حكم ذاتي». من الواضح أن قانون الوفاء هذا لا علاقة له بصيغة الرواقيين الكونية: يجب أن أكون وفيا لزوجتي لأني كائن بشري وعاقل. ونحن نرى، اذن، أن الكيفية التي قبل بها نيكوكليس والرواقي نفس القانون كيفية مختلفة جداً. وهذا ما أدعوه نمط الانقياد، وهو المظهر الاخلاقي الثاني.

□ عندما يقول الملك «لأني ملك» فهل هذا علامة ودلالة على حياة جميلة؟

■ إنه علامة حياة جمالية وسياسية في نفس الوقت، والاثنتان مرتبطتان مباشرة. وفعلا، فاذا أردت أن يقبلني الناس ملكا يجب أن أتوفر على نوع من المجد يخلّدني، ولا يمكن فصل هذا المجد عن قيمته الجمالية. مما يعني أن السلطة السياسية والمجد والخلود والجمال أمورٌ مرتبطة بعضها ببعض في لحظة معينة. انه نمط الانقياد والمظهر الاخلاقي الثاني. أما المظهر الثالث فهو هذا: ما هي الوسائل التي نستطيع بفضلها تغيير ذواتنا لتصبح ذواتا عادية؟

□ كيف نشتغل على الجوهر الخلقي؟

■ نعم، ماذا نحن صانعون، سواء للتلطيف من رغباتنا وجعلها معتدلة، أو لفهم من نحن. أو للقضاء على رغباتنا او لاستخدام رغبتنا الجنسية قصد تحقيق بعض الاهداف، مثل إنجاب الاطفال، الخ... أي كل بناء ذواتنا هذا الذاهب باتجاه سلوك اخلاقي ما. إنه المظهر الثالث الذي أدعوه ممارسة الذات او الزهد ـ لكن الزهد بمعناه الواسع جدا.

أما المظهر الرابع فهو الآتي: ما نوع الوجود الذي نريد أن نكون عليه حين يصبح لنا تصرّف أخلاقي؟ هل نريد، مثلا، أن نصبح أطهارا، خالدين، أحرارا، أسيادا لأنفسنا، الخ؟ وهذا ما يمكن أن ندعوه بالغائية الاخلاقية. لا يوجد، ضمن ما نسميه بالاخلاق، تصرّف الناس الفعلي وحده فقط، كما لا توجد قوانين السلوك وقواعده فقط، بل توجد أيضا تلك العلاقة بالذات التي تشمل المظاهر الاربعة التي عددتها منذ قليل.

□ والمستقلة، كلها، عن بعضها البعض؟

■ توجد بينها علاقات، ولكل واحد منها استقلال معين، في نفس الآن. يمكنكم أن تفهموا جيدا أنه إذا حُدِّدت الغائية الاخلاقية بالطهارة المطلقة، فان نمط تقنيات ممارسات الذات وتقنيات الزهد، التي يجب استعمالها، لا يمكن أن تكون هي نفسها بالضبط، الا اذا كان الهدف هو أن نصبح مسيطرين على سلوكنا.

والآن، اذا طبقتم هذا النمط من التحليل على الاخلاق الوثنية، وعلى أخلاق بداية العصر المسيحي، يبدو لي أننا سنشهد ظهور اختلافات ذات دلالة. فاذا اعتبرنا القانون وحده ـ أي ما هو دخيل وما هو غير ذلك ـ، في المقام الاول، سنلاحظ أن رجال الاخلاق أو الفلاسفة قد أوصوا بثلاثة نماذج كبرى من الوصفات: يتعلق بعضها بالجسم ـ وهو اقتصاد السلوك الجنسي، الذي يمثل انفاقا هاما، والحرص على أن تكون الممارسات الجنسية قليلة قدر الامكان. أما الوصفة الثانية فتتعلق بالزواج، وتقول بألا يدخل المرء في علاقات مع غير الزوجة الشرعية. وكما تقول، فيما يخص الغلمان، بالامتناع، قدر المستطاع، عن الافعال الجنسية معهم. وإننا نجد هذه المبادىء، مع بعض المتغيرات، عند أفلاطون وعند الفيتاغوريين والرواقيين، الخ... إلا أننا نجدها في المسيحية أيضا، وفي مجتمعنا، كذلك، على وجه الاجمال.

ويمكن القول بأن القوانين، بحدِّ ذاتها، لم تتغير في الاساسي منها. لاشك أن بعض الممنوعات قد طرأ عليها تغير وأصبحت أكثر صرامة وقسوة. الا أن الموضوعات ظلت ثابتة مع ذلك. والحال أني أظن بأن التغيرات الكبرى التي حدثت بين الاخلاق الاغريقية والاخلاق المسيحية لم تحصل في القانون، وإنما فيما أسميه فلسفة الاخلاق، التي هي العلاقة بالذات. وأقوم في كتاب استعمال اللذات بتحليل هذه المظاهر الاربعة للعلاقة بالذات من خلال موضوعات قساوة القانون الثلاثة: الصحة والزوجة والغلمان.

□ هل يمكنك تلخيص كل هذا؟

■ لنقل إن الجوهر الخلقي للاغريق كان هو المهيِّجات الجنسية، أما نمط الانقياد فكان اختيارا سياسيا جماليا. وكان شكل الزهد هو الفن (Techné) المستعمَل بحيث نجد فن الجسد أو هذا الاقتصاد للقوانين التي بواسطتها يحدِّدُ دور الزوج أو تلك الايروسية باعتبارها شكلا من أشكال الزهد تجاه الذات في حب الغلمان، الخ؛ ثم تأتي الغائية التي كانت هي التحكم في الذات، هذه هي الوضعية التي تناولتُها بالوصف في الفصلين الاولين من كتاب استعمال اللذات. وهناك، بعد ذلك، تحوُّل وقع داخل هذه الاخلاق. وسبب هذا التحوُّل هو التغير الذي طرأ على دور الرجال تجاه المجتمع، لا في بيوتهم وفي علاقاتهم بزوجاتهم فقط، بل وفي الساحة السياسية كذلك، مادامت الدولة / المدينة قد اختفت، ومن أجل هذه الاسباب كُلِّها، خضعت الكيفية التي كانوا ينظرون بها الى انفسهم، باعتبارهم ذواتا تتصرف سياسيا واقتصاديا، لتغيرات. ومن هنا مصدر التغيرات [التي حصلت] في شكل بناء العلاقة بالذات وأهدافه. وإجمالا لا يمكن القول بأن السيطرة على الذات ظلت مرتبطة، ولزمن طويل، بإرادة ممارسة الهيمنة على الآخرين. وقد أصبحت غاية السيادة على الذات في الفكر الاخلاقي للقرنين الاولين [للمسيحية]، وبشكل متزايد، هي ضمان استقلالها تجاه الاحداث الخارجية وتجاه سلطة الآخرين.

إنَّ ما حاولت توضيحه في هذه السلسلة من الدراسات هو التغيرات التي حصلت «تحت» القوانين والقواعد، في أشكال العلاقة بالذات، وفي ممارسات الذات المرتبطة بها. إنه تاريخ لا للقانون الاخلاقي بل للذات الاخلاقية.

فمن المرحلة الكلاسيكية إلى الفكر اليوناني الروماني في الحقبة الامبراطورية يمكن أن نلاحظ وجود تعديلات تتعلق خاصة بنمط الانقياد (مع ظهور تلك الموضوعة «الرواقية»، على الخصوص، عن قانون كوني يُفرض، بنفس الطريقة، على كل إنسان عاقل)، كما تتعلق بتحديد غائية أخلاقية (موضوعة في وضع استقلال، وخيرية (Agathéia) ،ثم، من هذه الفلسفة اليونانية الرومانية الى المسيحية، نرى موجة جديدة من التغيرات تتعلق، هذه المرة، بالجوهر الخلقي الذي سيحدَّد، من الآن فصاعد، بالشهوة، كما تتعلق بأنماط الفعل في الذات ـ التطهير واستئصال الرغبات واستكناه الذات وتأويلها . .

وإذا تحدثنا بشكلٍ خُطاطي جدا أمكن القول بأن الاقطاب الثلاثة: للفعل واللذة والرغبة لم تقوَّم على نفس النحو في الثقافات المختلفة. لقد كان الفعل هو الذي يشكّل العنصر الهام عند الاغريق وفي العصور القديمة عامة، وهو الذي كانت تجب مراقبته، وتحديد كمه وإيقاعه ومناسبته وظروفه، اما في فن الجنس عند الصينيين ـ إذا صدقنا فان غوليك (Van Gulik) * فقد كانت اللذة هي العنصر الهام، اللذة التي وجب رفعها وتكثيفها وتمديدها قدر الامكان بتاخير الفعل نفسه الى حدِّ الامتناع عنه. وأما في فن الاخلاق فان اهم لحظة هي الرغبة: استكناهها، ومقاومتها، واقتلاع أدق جذورها؛ أما الفعل فيجب تملك القدرة على القيام به ولو دون الاحساس بأية لذة ـ أي بإلغائه قدر المستطاع، على كل حال.

## 4ـ من النفس (soi) الكلاسيكية الى الذات (Sujet) الحديثة:

**□ ما هو انشغال الذات هذا الذي قررتم معالجته، بشكل منفصل، في كتاب «الانشغال بالذات»؟**

■ إن ما يهمني في الثقافة الهلينية، وفي الثقافة الاغريقية ـ الرومانية منذ القرن الرابع قبل الميلاد الى حدود القرن الثاني والثالث للميلاد، هو تلك القاعدة التي كان للاغريق عنها مصطلح محدد هو: (épiméléia héautou) : **الانشغال بالذات**. وهذا لا يعني مجرد اهتمام الانسان بذاته، كما لا يتضمن

* مؤلف كتاب: الحياة الجنسية في الصين القديمة. صدرت ترجمته الفرنسية عن غاليمار، باريس، 1971

ميلا لابعاد كل شكل من أشكال الاهتمام أو الانتباه غير مُوجَّه نحو الذات. فكلمة «الايبيميليا» قوية جدا في اللغة اليونانية، وتعني العمل والمثابرة والحماس من أجل شيء ما. ويستعمل كزينوفان، مثلا، هذه الكلمة لوصف العناية التي يجدر بالانسان أن يوليها لتراثه. كما أن مسؤولية ملك ما تجاه مواطنيه كانت من طراز «الايبيميليا». وما يفعله الطبيب عندما يعالج أحد المرضى يُعتبر أيضا «ايبيميليا»، إنها، إذن، كلمة تتعلق بنشاطٍ واهتمام ومعرفة ما.

□ لكن، أليست المعرفة التطبيقية وتقنية الذات اختراعين حديثين؟

■ لا. فقد كانت مسألةُ المعرفةِ أساسيةً في الانشغال بالذات، لكن بصورة مغايرة تماما لصورة التقصيِّ الداخلي.

□ إلا أن الفهم النظري، والفهم العلمي كانا ثانويين، ويحفزهما همٌّ خلقي وجمالي؟

■ كان المشكل يكمن في تحديد ما هي أصناف المعرفة التي كانت ضرورية بالنسبة لـ «الايبميليا هيوتو». فعلى سبيل المثال، كانت المعرفة العامة بما كانه العالم ـ ضرورته، والعلاقة بين العالم والآلهة ـ كل هذا كان مهما جدا بالنسبة للأبيقوريين، قصد التمكن من الاهتمام بالذات كما ينبغي. وقد كان كذلك مادة للتأمل: فبالفهم المضبوط لضرورة العالم كان يمكن التحكم في الأهواء بطريقة مُرضية أكثر. كما كانت علة السعي للاستئناس بالفيزياء أو علم الكون هي التمكن من الوصول الى الاكتفاء الذاتي.

□ في أي نطاق طوّر المسيحيون تقنيات جديدة للتحكم في الذات؟

■ ما يهمّني في هذا التصور الكلاسيكي للانشغال بالذات، هو أن بإمكاننا أن نرى فيه ميلاد وتطورعدد معين من التقنيات الزهدية التي تعزى عادة الى المسيحية. إن المسيحية تُتَّهم، عموما، بأنها عَوَّضت نمطا حياتيا إغريقيا رومانيا متسامحا، بشكل كاف، بنمط حياتي تقشفي يتميز بسلسلة من التخليات والتحريمات والممنوعات. لكن يمكن أن نلاحظ أن الشعوب القديمة، في هذا النشاط الذي تمارسه الذات على نفسها، قد طوّرت عددا من ممارسات التقشف التي أخذها المسيحيون عنها مباشرة. ونرى أن هذا النشاط قد ارتبط تدريجيا بنوع من الزهد الجنسي الذي سرعان ما أعادت

الاخلاق المسيحية تناوله مع تعديله. إن الامر لا يتعلق بقطيعة أخلاقية بين عهد قديم متسامح ومسيحية قاسية.

□ باسم ماذا يختار الانسان نمط الحياة هذا ليفرضه على ذاته؟

■ لا أظن أن الامر يتعلق بالوصول الى حياة خالدة بعد الموت، لأن هذه الأشياء لم تكن لتشغلهم بشكل خاص. بل كانوا يعملون، على عكس ذلك، بنيّة إضفاء بعض القيم على حياتهم (إعادة انتاج بعض النماذج، أو ترك سمعة رائعة بعدهم، أو إعطاء أكبر قدر من الاشراق لحياتهم). كانوا يريدون أن يجعلوا من حياتهم موضوعا للمعرفة أو الفن (techné)، أن يجعلوا منها شيئا فنيا.

وتكاد هذه الفكرة تغيب عن أذهاننا في مجتمعنا، تلك الفكرة التي مفادها أن الاثر الفني الرئيسي الذي يجب الاهتمام به، والمنطقة الكبرى التي يجب على الانسان فيها أن يطبق قيما جمالية، هي ذاته، هي حياته الخاصة، هي وجوده. وسنصادف هذا من جديد في عصر النهضة، لكن بشكل مختلف، كما سنصادفه في تأنّق القرن التاسع عشر، إلا أنها لم تكن سوى فترات وجيزة.

□ لكن، ألم يكن الانشغال بالذات عند الاغريق نسخة أولى من تركيزنا الذاتي الذي يعتبره الكثيرون مشكلا مركزيا لمجتمعنا؟

■ فيما يمكن تسميته بالعبادة المعاصرة للذات يكمن الرهان في اكتشاف الانسان لأناه الحقيقية بفصلها عما يمكن أن يجعلها مظلمة أو مستلَبة، باستكناه حقيقتها بفضل معرفة سيكولوجية أو عمل تحليلي ـ نفسي. وهكذا فأنا لا أماهي ثقافة العصور القديمة عن الذات بما يمكن تسميته العبادة المعاصرة للذات، بل أظن أنهما متعارضتان تعارضا كليا.

إن ما حصل، هو، بالتدقيق، قَلْبٌ للثقافة الكلاسيكية عن الذات. وقد تم ذلك في المسيحية عندما حلّت فكرةُ ذاتٍ يجب التخلّي عنها ـ لأن الانسان، في تشبثه بذاته كان يعارض مشيئة الله ـ محل فكرة ذاتٍ يجب بناؤها وخلقها كعمل فني.

□ تتعلق إحدى الدراسات في «الانشغال بالذات» بدور الكتابة في تكوين الذات. كيف يطرح أفلاطون مسألة علاقة الذات بالكتابة؟

■ يجب التذكير، في البداية، بعدد معين من الاحداث التاريخية التي غالبا ما تُستصغر عندما تُطرح مسألة الكتابة؛ لنذكُر، مثلا، بمسألة «الهيبومنيناتا» (les hypomnènata) .

□ هل يمكنك تدقيق ما هي «الهيبومنيناتا»؟

■ بالمعنى التقني يمكن أن تكون «الهيبومنيناتا» كتب حسابات، وسجلات عمومية، إلا أنها يمكن أن تكون، أيضا، كراسات شخصية تصلح لأخذ بعض النقط. وقد كان استعمالها، ككتب حياة أو دلائل سلوك، يبدو شائعا، على الأقل لدى جمهور متعلم معين. في هذه الكراسات كانت تُسجل استشهاداتٌ ومقتطفاتٌ من الكتب وأمثلة مستخلصة من حياة بعض الشخصيات المعروفة بهذا القدر أو ذاك، ونوادر وأقوال مأثورة وأفكار واستدلالات. لقد كانت تُشكِّل ذاكرة مادية للاشياء المقروءة أو المسموعة أو المفكَّر فيها؛ وكانت تحمل من هذه الأشياء كنزا مُراكما من أجل إعادة القراءة أو التأمل اللاحق. كما كانت تكوِّن مادة خاما لكتابة رسائل أكثر منهجية تُعطى فيها الحججُ والوسائل للصراع ضد هذا العيب أو ذاك (مثل الغضب أو الحسد أو الثرثرة أو التملق) أو لتجاوز حاجز ما (حِداد، منفى، إفلاس، نكبة).

□ لكن كيف ترتبط الكتابة بالاخلاق وبالذات؟

■ لا يمكن اكتساب أية تقنية، أية موهبة مهنية دون ممارسة، كما لا يمكن تعلم فن العيش (la techné tou biou) دون تمرين (askésis) يجب اعتباره تعليما ذاتيا: وقد كان هذا أحد المبادىء التقليدية الذي خصّته كل المدارس الفلسفية، ولمدة طويلة، باهتمام كبير. ومن ضمن كل الاشكال التي يأخذها هذا التدريب (الذي يشمل حرمان الذات والاستذكارات واختبارات الوعي والتأملات والسكوت والانصات للآخرين) يبدو أن الكتابة ـ فعل الكتابة للذات وللآخرين ـ قد جاءت لتلعب دورا هاما بشكل متأخر جدا.

□ أي دور نوعي لعبته هذه الكراسات عندما انتهت باكتساب أهمية في أواخر العصور القديمة

■ يجب الا نعتبر هذه «الهيبومنيناتا»، مهما تكن شخصية، يوميات حميمة او قصصا لتجارب روحية (تدوِّن الغوايات والصراعات الداخلية

والسقطات والانتصارات) يمكن العثور عليها لاحقا في الادب المسيحي. إنها لا تكوِّن «قصة ذاتية»؛ وهدفها ليس اخراج خبايا النفس الى النور حيث يكون للاعتراف ـ شفويا كان أو كتابيا ـ قيمة مطهِّرة. فالحركة التي تسعى لتحقيقها هي عكس هذا الاخير: اذ لا يتعلق الامر بمطاردة المُطَلْسَم ولا بالكشف عما هو مخبوء وقول المسكوت عنه، وانما يتعلق، على العكس من ذلك، بجمع ما سبق قوله: جمع ما كان ممكنا سماعه أو قراءته، وذلك بهدف بناء الذات لنفسها.

يجب إعادة موضعة «الهيبومنيناتا» داخل سياق توتر جدٍّ حساس في هذه الفترة؛ فداخل هذه الثقافة المتأثرة جدا بالتقليد وبقيمة «السابق قوله» المعترف بها وبتكرار الخطاب وممارسة «الاستشهاد» [من النصوص] الذي يحمل سمة العصر و السلطة، كانت أخلاقُ قيد التطوّر يوجهها انشغال الذات، بشكل مفتوح، نحو اهداف محددة مثل: الانطواء على الذات والحياة الداخلية وكيفية العيش مع الذات والاستقلال وتذوُّق الذات. هذا هو هدف «الهيبومنيناتا»: أن تجعل من ذكرى عقل [لوغوس] مجزأ، منقول بواسطة التعليم أو السماع أو القراءة، وسيلةً لربط علاقة، ملائمة وكاملة قدر الامكان، بالذات.

□ قبل أن نتطرق لما كانه دور هذه الكراسات في بداية العهد المسيحي، هل يمكنك ان تقول لنا فيم كان الزهد اليوناني ـ الروماني مختلفا عن الزهد المسيحي؟

■ يمكن تسجيل الاختلاف حول النقطة التالية: لقد كانت مسألة «الطهارة» في العديد من الاخلاق القديمة قليلة الاهمية نسبيا. أكيد أنها كانت مهمة بالنسبة للفيتاغوريين داخل الافلاطونية المحدثة، وأن أهميتها صارت تتضاعف في المسيحية. وفي وقت ما أصبح مشكل جمالية الوجود يغطيه مشكل الطهارة التي هي شيء آخر وتتطلب تقنية أخرى. فالطهارة مسألة أساسية في الزهد المسيحي. وكان لموضوع البكارة، مع نموذج الاستقامة الانثوية، بعض الاهمية في بعض مظاهر الديانة القديمة، إلا أن هذه الاهمية تكاد تنعدم في الاخلاق، بحيث لم تكن المسألة تكمن في استقامة الذات تجاه الآخرين، بل في سيطرة الذات على نفسها. لقد كان هذا نموذجا رجوليا للسيطرة على الذات، وكانت المرأة التي تلتزم بعض الاعتدال رجوليةً تجاه نفسها مثلها مثل

الـرجـل. وعـبر موضوعة الطهارة والبكارة التي قامت على نموذج الاستقامة الجسـدية، صار مثال التقيد الجنسي مثالا أنثويا. لقد كان على هذه «الأنا» المسيحية الجـديدة أن تصبـح موضـوع اختبار مستمر لانها كانت موسومة، أنطولوجياً، بالشهوة ورغبات الجسد. انطلاقا من هذه اللحظة، لم يعد المشكل كامنا في إقامة علاقة مكتملة مع الذات، بل صار واجبا، على عكس ذلك، استكناه الذات بالذات، وهجر الذات.

ومن ثم لم يكن التعارض بين الوثنية والمسيحية متعلقا بالتسامح والزهد، بل بشكـل من الزهد يرتبط بجمالية ما للوجود، وبأشكال أخرى من الزهد ترتبط بضرورة هجر الذات باستكناه حقيقتها الخاصة.

**□ كان نيتشه على خطإ، اذن، في «نسابة الاخلاق» عندما عزا الى الزهد المسيحي الفضل في كونه جعل منا «مخلوقات قد تكون واعدة»؟**

■ نعم، أظن أنه ارتكب خطأ عندما عزا ذلك الى المسيحية، آخذا بعـين الاعتبار ما نعرفه عن تطور الاخلاق الوثنية بين القرن الرابع ق.م. والقرن الرابع الميلادي.

**□ كيف تَغيرُ دور الكراسات عندما أعاد المسيحيون تناول التقنية الدافعة الى استعمالها في علاقة الذات بنفسها؟**

■ لقد حصل تغيُّر هام، هو أن تدوين الحركات الداخلية صار يبدو، حسب نص لأثاناس عن حياة القديس أنطوان، وكأنه سلاح المعركة الروحية: حين يكون الشيطان قوة تخدع الانسان وتجعله ينخدع في ذاته (لقد خصَّص جزءا كبيرا من حياة أنطوان (Vita Antonii) لهذه الخدع) فإن الكتابة تُشكِّل اختبـارا ونـوعـا من حجـر الزاوية: لاخراج حركات الفكر الى النور، تقوم [الكتابة] بتبديد الظلام الداخلي الذي تحاك فيه مؤامرات العدو.

**□ كيف حصل تغير جذري مثل هذا؟**

■ لقـد حصـل فعـلا تغير مأساوي ما بين «اهيبومنيناتا» التي ذكرها كزينوفان، حيث كان الامر يتعلق بتذكر عناصر نظام أولي فحسب، وبين وصف غوايات القديس أنطوان الليلية يمكن أن يذهب بنا الفكر الى وجود مرحلة وسيطة في تطوُّر تقنيات الذات، هي تعوُّد المرء على تدوين أحلامه،

ويوضح سينيسيوس بأن الانسان كان عليه ان يضع كراسة بالقرب من فراشه ليسجل فيها أحلامه الشخصية، حتى يقوم بتأويلها بنفسه: حتى يكون عراف نفسه.

□ لكن فكرة التأمل في الذات التي تسمح لك بتبديد الظلمة داخل ذاتك والوصول الى الحقيقة كانت حاضرة، على كل حال، عند أفلاطون من قبل؟

■ أظن أن تأمل النفس لذاتها عند أفلاطون ـ والذي يوصلها الى الكينونة والى الحقائق الابدية في الوقت نفسه ـ مختلف جدا عن التمرين الذي نحاول بواسطته، وفي ممارسة من النوع الرواقي مثلا، استحضار ما قمنا به أثناء اليوم أو قواعد السلوك التي كان يجب علينا تذكرها والاحداث التي كان يجب أن نشعر فيها بأنفسنا مستقلين، الخ. طبعا ينبغي تحديد كل ذلك؛ فقد كانت هناك تداخلات وتقاطعات. إن «تكنولوجيا الذات» ميدانٌ شاسع ومعقد جدا يجب التأريخ له.

□ إنه مجال مشترك بين الدراسات الادبية أن نقول بأن مونطيني (Montaigne) كان أول كاتب اخترع السيرة الذاتية، ومع ذلك يبدو أنك تُرجع الكتابة عن الذات الى مصادر أكثر ابغالا في الماضي.

■ يبدو لي أن أنماطا جديدة من العلاقة بالذات قد تطورت من خلال الأزمة الدينية التي عرفها القرن السادس عشر ـ مع إعادة النظر في ممارسات الرعوية الكاثوليكية ـ. ويمكن ملاحظة إعادة تنشيط عدد معين من ممارسات رواقيي العصور القديمة. يبدو لي، مثلا، أن مفهوم اختبار الذات قريب موضوعاتيا مما يمكن أن نجده عند الرواقيين الذين لم تكن تجربة الذات عندهم هي هذا الاكتشاف لحقيقة دفينة داخل الذات، بل هي محاولة تحديد ما يمكننا وما لا يمكننا فعله بالحرية التي نمتلكها. يمكن أن نلاحظ، سواء لدى الكاثوليك أو البروتستانت إعادة تنشيط لهذه التقنيات القديمة التي تأخذ شكل ممارسات روحية مسيحية.

سيكون من المفيد عقد مقارنة منهجية بين التمارين الروحية الممارسة في الوسط الكاثوليكي أو البروتستاني، وبين تلك التي كان ممكنا ممارستها في العصور القديمة. إني أفكر في مثال محدد، فقد أوصى إبكتيت في احدى

محاوراته بممارسة نوع من « التأمل ـ النزهة». فعندما نتسكع في الطريق يكون من اللائق ـ فيما يخص الاشياء أو الاشخاص الذين نصادفهم ـ أن نفحص ذواتنا لمعرفة ما إذا كنا سنتأثر، ما اذا كنا سننفعل، ما إذا كانت نفسنا ستهتز بفعل قوة قنصل او جمال امرأة. والحال أنكم ستجدون أيضا في الروحانية الكاثوليكية للقرن السابع عشر تمارين من هذا النوع: التنزّه، فتح العيون على ما يحيط بالذات؛ لكن الامر لا يتعلق باختبار السيادة الممارسة على الذات، بل يمكن التعرف في ذلك، بالأحرى، على قدرة الله المطلقة وعلى السيادة التي يمارسها على كل الاشياء وعلى كل النفوس.

□ فالخطاب يلعب، إذن، دورا هاما، لكنه دائما في خدمة ممارسات أخرى، وإن في تشكيل الذات؟

■ يبدو لي أننا لن نعرف كيف نفهم كل هذا الادب المسمى أدب الأنا ـ مذكرات حميمة، قصص عن الذات، الخ ـ اذا لم نُعد مَوضَعَتَهُ في الاطار العام الغني جدا لممارسات الذات. فالناس يكتبون عن أنفسهم منذ ألفي سنة، لكن ليس بنفس الطريقة طبعا. يخيل الي ـ وقد أكون على خطأ ـ بان هناك ميلا معينا لتقديم العلاقة بين الكتابة وبين القصة عن الذات باعتبارها ظاهرة خاصة بالحداثة الاوربية. لا يكفي، إذن، أن نقول بأن الذات قد تكّونت داخل نظام رمزي، فقد تكونت داخل ممارسات واقعية ـ ممارسات قابلة للتحليل تاريخيا. هناك تكنولوجيا لتكوين الذات تخترق الانظمة الرمزية وتستعملها في نفس الآن. فالذات لا تتكون داخل لعبة الرموز فقط.

□ اذا كان التحليل الذاتي ابتكارا ثقافيا، فلماذا يبدو لنا طبيعيا وممتعا الى هذا الحد؟

■ أولا لا أرى لماذا لا يكون «الابتكار الثقافي» «ممتعا». فلذة الذات يمكنها أن تأخذ شكلا ثقافيا، تماما كلذة الموسيقى. يجب أن نفهم جيدا بأن الامر يتعلق بشيء جد مختلف عما نسميه المصلحة أو الانانية. سيكون من المهم أن نرى كيف تم اقتراح وترسيخ أخلاق كاملة عن «المصلحة» داخل الطبقة البورجوازية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ في تعارض، دون شك، مع تلك الفنون الاخرى عن الذات والتي يمكن العثور عليها في الاوساط

الفنية ـ النقدية: وكيف شكلت حياة «الفنان» و«التأنّق» جماليات أخرى للوجود معارضة لتقنيات الذات التي كانت مميزة للثقافة البورجوازية.

□ لننتقل الى تاريخ الذات الحديثة، في البداية: هل ضاعت ثقافة الذات الكلاسيكية بصفة نهائية، أم أنه، على عكس ذلك، جرى دمجها وتعديلها من قبل التقنيات المسيحية؟

■ لا أظن أن ثقافة الذات قد تم ابتلاعها أو خنقها. ونحن نجد عناصر جديدة جرى، فحسب، ادماجها وتحويلها واستعمالها من طرف المسيحية. فمنذ اللحظة التي تسلمت المسيحية فيها ثقافة الذات، قامت بوضعها في خدمة سلطة رعوية ما، طالما أن الانشغال بالذات: (épiméléia héautou) تحول، بالاساس، الى انشغال بالآخرين: (épiméléia tôn allôn)، وكان هذا هو عمل القس. لكن مادام خلاص الفرد مقنّنا ـ الى حد معين على الاقل ـ من طرف المؤسسة الرعوية التي تتخذ الانشغال بالذات موضوعا لها، فان الانشغال الكلاسيكي بالذات لم يختف؛ بل تم دمجه وفقد جزءا كبيرا من استقلاله الذاتي.

ينبغي انجاز تاريخ عن تقنيات الذات وعن جماليات الوجود في العالم الحديث. ذكرت قبل قليل حياة «الفنان» التي أخذت أهمية كبيرة في القرن التاسع عشر. لكن يمكن أن نتصوّر الثورة لا كمشروع سياسي فحسب، بل كأسلوب، كنمط وجود بجماليته وزهده وبالاشكال الخاصة لعلاقته بذاته وبالآخرين.

وبكلمة واحدة، لقد تعودنا أن نؤرخ للوجود البشري انطلاقا من شروطه؛ أو أن نبحث، أيضا، ضمن هذا الوجود، عما يمكن أن يسمح بالكشف عن تطوّر سيكولوجية تاريخية. لكن يبدو لي ممكنا كذلك أن نؤرخ للوجود باعتباره فنا وأسلوبا. فالوجود هو المادة الخام الأهشّ للفن البشري، لكنه أيضا معطاه الاكثر مباشرة.

نلاحظ كذلك، خلال عصر النهضة ـ وأنا أُلمحُ هنا الى نص بوركهارت حول جمالية الوجود ـ أن البطل هو أثر ذاته الفني. والفكرة القائلة إن بامكاننا أن نصنع من حياتنا أثرا فنيا فكرةٌ غريبةٌ، بلا منازع، عن العصور الوسطى ولم تظهر من جديد إلا في عصر النهضة.

□ لقد تحدثت، لحد الآن، عن الدرجات المتنوعة لتملّك تقنيات العصور القديمة حول التحكم في الذات. وقد ألححت في كتاباتك دائما على القطيعة الهامة التي حصلت بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي. أليس ثمة تحول في نفس دلالة [تلك القطيعة] ضمن الطريقة التي تم بها ربط التحكم في الذات بممارسات اجتماعية اخرى؟

■ إذا صح أن الفلسفة اليونانية قد أسست عقلانية نتعرف فيها على أنفسنا، فانها كانت تصر دائما على أن الذات لا يمكنها النفاذ الى الحقيقة الا إذا أجرت، أولا، على نفسها عملا معينا يجعلها قابلة لمعرفة الحقيقة. فالعلاقة بين النفاذ الى الحقيقة وعمل بناء الذات لنفسها علاقة أساسية في الفكر القديم وفي الفكر الجمالي.

أظن أن ديكارت قد قطع مع هذا بقوله: «لبلوغ الحقيقة يكفي أن أكون أية ذات قادرة على رؤية ما هو بديهي»، فالبداهة تحل محل الزهد في نقطة الالتقاء بين العلاقة بالذات والعلاقة بالآخرين والعلاقة بالعالم. إن العلاقة بالذات لم تعد في حاجة الى أن تكون زهدية لتدخل في علاقة مع الحقيقة. يكفي أن تكشف لي العلاقة بالذات عن الحقيقة البديهية لما أراه حتى أدرك هذه الحقيقة بصفة نهائية. لكن يجب أن نلاحظ أن ذلك لم يكن ممكنا بالنسبة لديكارت نفسه الا بعد أن أدّى ثمن مسعى، كان هو مسعى كتاب «التأملات»، الذي أقام خلاله علاقة للذات بنفسها ناعتا إياها بأنها لا يمكن أن تكون ذاتا للمعرفة الصحيحة وهي في هيئة بديهية (مع تحفظ أنه كان يستبعد فكرة الجنون): فبلوغ الحقيقة، دون شرط «زهدي» ودون عمل ما للذات على نفسها، كان فكرة استبعدتها الثقافات السابقة، نسبيا. أما مع ديكارت فالبديهية الآنية تكفي. بعد ديكارت ستوجد ذات للمعرفة طرحت على كانط مشكلة معرفة ما هي العلاقة بين الذات الاخلاقية والذات المعرفية. لقد تناقش الناس كثيرا، في عصر التنوير، لمعرفة ما اذا كانت هاتان الذاتان مختلفتين أم لا. وكان حلّ كانط يكمن في إيجاد ذات كونية يمكنها أن تكون ـ في نطاق ما هي كونية ـ ذاتا للمعرفة، الا أنها ذات تتطلب، مع ذلك، موقفا أخلاقيا ـ هو بالضبط تلك العلاقة بالذات التي يقترحها كانط في نقد العقل العملي.

□ تريد القول بأن ديكارت قد حرر العقلانية العلمية من الاخلاق، وأن كانط اعاد إدخال الاخلاق باعتبارها شكلا تطبيقيا لاجراءات العقلنة؟

■ بالضبط. يقول كانط: «يجب أن أتعرف على نفسي باعتبارها ذاتا كونية، أي أن أبني ذاتي في كل أفعالي باعتباري ذاتا كونية، وذلك عن طريق امتثالي للقواعد الكونية». وهكذا تم إدخال الاسئلة القديمة من جديد: «كيف يمكنني أن أبني نفسي كذات أخلاقية؟ أن أتعرّف على نفسي باعتباري كذلك؟ هل أنا في حاجة الى التمرن على الزهد؟ أم الى هذه العلاقة الكانطية بالكوني، والتي تجعلني أخلاقيا بامتثالي للعقل العملي؟». هكذا أدخل كانط طريقا جديدة إضافية في تقليدنا، وبفضله لم تعد الأنا (Le soi) معطاة فقط، بل مبنية في علاقة بنفسها كذات.

نقل الحوار عن الفرنسية: محمد بولعيش

---

(*) نشر الحوار ضمن كتاب «ميشال فوكو: مسار فلسفي» (Michel FOUCAULT: Un parcours philosophique) لكل من هيوبرت دريفوس (H. Dreyfus) وبول رابيناو (P. Rabinow) الصادر عن دار غاليمار للنشر ضمن سلسلة: مكتبة العلوم الانسانية، باريس 1984، ص.ص: 322 ـ 346. (ترجمت الكتاب عن الانجليزية: فابيان دوران بوغاير (Fabienne Durand-Bogaert)، وأما الحوار فترجمه جيل باربوديت (G. Bar-bedette).


صدر العدد السادس من مجلة:

بين المدرسين

ص. ب. : 13619

البريد المركزي ـ الدار البيضاء

صدر العدد الخامس من مجلة:

الدراسات النفسية والتربوية

ص. ب. : 823 ـ الرباط

# هَمُّ الحقيقــة

## ميشال فوكو

### (يحاوره فرانسوا إيوالد)

□ كان كتاب «إرادة المعرفة» قد أعلن عن قرب صدور تاريخ للحياة الجنسيـة. إلا أن هذا لم يظهـر إلا بعد ثمان سنوات، وطبقا لتصميم يختلف عن ذاك الذي سبق الاعلان عنه.

■ لقـد غيَّرت رأيي. فالعمل، حين لا يكون في الوقت نفسـه محاولة لتعديل ما نفكر به بل ولتعديل ما نحن عليه، لا يبعث في النفس كثير سرور. وقد كنت شرعت في تحرير كتابين طبقا لتصميمي الأوَّلي، الا أنني سرعان ما مللت ذلك. الأمر الذي كان ينمُّ عن عدم حيطة من جانبي، كما كان مناقضا لعاداتي.

□ لِمَ أنجزته إذن؟

■ عن كـل. فقد حلمت بأن يوما ما سيأتي أعرف فيه مسبقا ما أريد قوله بحيث لا يبقى علي سوى التفوُّه به. وكان هذا من ارتكاسات التقدم في السن. لقد تخيلت أنني بلغت أخيرا السن الذي لا يبقى على المرء فيه سوى أن ينشر ما بداخل رأسه. وكان هذا مشكلا من مشاكل الاعتداد بالنفس، كما كان، في الوقت ذاته، من ردود فعل إهمال النفس. والحال أن العمل يعني أن يشرع المرء في التفكير بشيء آخر غير ما كان يفكر فيه قبلا.

□ ومع ذلك فإن القارىء صدَّقه.

■ لقد كنت أملك بعضا من التشكك تجاهه، وما يكفي من الثقة. إن القارىء شبيه بالمستمع لدرس من الدروس، فهو يُحسن التعرف جيدا على ما يقرأه هل ينمُّ عن جهد وعمل أم أنه مجرَّد سرد لما يختزنه الكاتب في رأسه من

أفكار. ربما كان ظن القارىء سيخيب، لكن لا بفعل أني لم أقل شيئا غير ما سبق لي أن كنت أقوله.

□ إن كتابيَ «استعمال اللذات» و«الانشغال بالذات» يبدوان لأول وهلة وكأنهما من عمل مؤرخ وضعي، أي كأنهما صياغة نسقية للأخلاق الجنسية التي سادت في العصور القديمة. هل الأمر يدور حول ذلك فعلا؟

■ إن العمل الذي قمت به عمل مؤرِّخ، لكن مع تحديد أن هذين الكتابين، مثل باقي كتبي الأخرى، يندرجان ضمن تاريخ الفكر. ويعني تاريخ الفكر لا مجرد تاريخ الأفكار والتمثلات، بل يعني كذلك محاولة الاجابة على السؤال التالي: كيف يمكن لمعرفةٍ ما أن تتشكل؟ كيف يمكن للفكر ـ من حيث هو ذو علاقة بالحقيقة ـ أن يكون له بدوره تاريخ خاص به؟ هذا هو السؤال المطروح. وأنا أحاول الاجابة على مشكلة محددة هي ميلاد أخلاق، أخلاق من حيث هي تأمل في الحياة الجنسية، في الرغبة وفي اللذة.

وليكن مفهوما أنني لا أنجز تاريخا للعادات والتصرفات، ولا تاريخا اجتماعيا للممارسة الجنسية، بل أنجز تاريخا للكيفية التي صارت اللذة والرغبات والتصرفات الجنسية بمقتضاها إشكالية، متأمَّلا ومُفكَّرا فيها خلال العصور القديمة، وذلك في علاقة مع فنٍّ عيشٍ معين. بديهي أن فن العيش هذا لم يُعرف الا لدى جماعة محدودة من الناس، وسيكون من المثير للسخرية الاعتقاد بأن ما استطاع سنيكا وأبكتيت وموزونيوس روفوس قوله عن السلوك الجنسي كان يمثل، بشكل أو بآخر، الممارسة العامة للاغريق والرومان. ولكنني أعتبر أن واقع كون هذه الأشياء سبق قولها حول الحياة الجنسية، وكونها شكَّلت تقليدا نلتقي به مجددا ـ بعد نقله وتحويله وتعديله بعمق ـ في المسيحية، ليُشكِّل واقعة تاريخية. وإن للفكر، بدوره، تاريخا خاصا به، فالفكر واقعة تاريخية، حتى وإن كانت له أبعاد أخرى غير هذه. من هنا، فإن هذين الكتابين مماثلان، كل المماثلة، للكتب التي سبق لي أن كتبتها عن الجنون، أو عن الجزاء. ففي كتاب «الحراسة والعقاب» لم يكن إنجاز تاريخ للسجن، باعتباره مؤسسة، هو ما أرغب فيه، الأمر الذي سيتطلب مواد أخرى تماما، ونمطا آخر من التحليل. وبمقابل ذلك فإني تساءلت كيف كان لفكر العقاب في نهاية

القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر تاريخ ما. وما أحاول الآن إنجازه هو تاريخ للعلاقات التي يقيمها الفكر مع الحقيقة؛ أي تاريخ للفكر من حيث هو فكر للحقيقة. وكل أولئك الذين يقولون بأن الحقيقة لا توجد بالنسبة لي إنما هم من أصحاب العقول التبسيطية.

□ مع ذلك فان الحقيقة تأخذ في كتابيَ «استعمال اللذات» و«الانشغال بالذات» شكلا جدَّ مختلف عن الشكل الذي كان لها في مؤلفاتك السابقة: ذلك الشكل الشاق من الاخضاع والموضعة.

■ إن المفهوم المشترك بين الدراسات التي قمت بها منذ كتابي عن «تاريخ الجنون» هو الأشكَلَة، الى حد أنني لم أكن قد انتهيت الى عزل هذا المفهوم عزلا كافيا، بعد. غير أننا نذهب دوما الى الجوهري ونحن نمشي القهقرى؛ بحيث أن أعمَّ الأشياء هو ما يظهر في نهاية المطاف. وإن هذا فدية وجزاء كل عمل تنبني ملابساته النظرية انطلاقا من ميدان اختباري معين. لقد كانت المسألة المطروحة في كتاب «تاريخ الجنون» هي معرفة كيف ولماذا تمت أشكَلَةُ الجنون، في لحظة معينة، عبر ممارسة مؤسَّسية معينة وعبر جهاز معرفة معين. وبالمثل فإن الأمر في كتاب «الحراسة والعقاب» كان يتعلق بتحليل التغيُّرات التي عرفتها [عملية] أشكلة العلاقات القائمة بين الانحراف والعقاب من خلال الممارسات الجزائية والمؤسسات السجنية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وإن المسألة الآن هي كيف تتم أشكَلَةُ النشاط الجنسي؟

ليس معنى الأشكلة هو تمثُّل موضوع سبق وجوده، ولا ابداع موضوع لا وجود له عن طريق الخطاب؛ وإنما تعني مجموع الممارسات الخطابية أو غير الخطابية التي تقوم بإدخال شيء ما في لعبة الحقيقي والزائف وتشكُّله كموضوع للفكر (سواء كان ذلك على هيئة تأمل أخلاقي، أو على هيئة معرفة علمية، أو تحليل سياسي... الخ)

□ لاشك أن كتابيك «استعمال اللذات» و«الانشغال بالذات» يندرجان ضمن ذات الاشكالية. فهما لا يبدوان مختلفين كثيرا عن المؤلفات السابقة عليهما.

■ لقد «قلبتُ» الجبهة فعلا. إذ انطلقت، بخصوص الجنون، من «المشكلة» التي يمكن أن يخلقها ضمن سياق اجتماعي أو سياسي أو ابيستيمولوجي معين: أي المشكلة التي يطرحها الجنون على الآخرين. أما هنا فانطلقت من المشكلة التي يمكن للسلوك الجنسي أن يطرحها على الأفراد بالذات (أو على رجال العصور القديمة على الأقل). في الحالة الأولى كان الأمر يتعلق، على وجه الاجمال، بمعرفة كيف كان «يحكم» المجانين، أما في حالتنا هذه فإن التساؤل هو عن كيف «نحكم أنفسنا» بأنفسنا. لكني سأضيف حالا أنني حاولت في حالة الجنون الانطلاق منها للالتحاق بتشكل تجربة الذات باعتبارها ذاتا مجنونة، في إطار المرض العقلي وإطار الممارسة الطبية النفسية ومؤسسة العزل. أما هنا فأحاول إظهار كيف أن التحكم في الذات يندرج ضمن ممارسة للتحكُّم في الآخرين. وعلى وجه الاجمال فإننا هنا أمام سبيلين متعاكسين للعبور نحو نفس المسألة، وهي: كيف تتشكل «تجربةُ» تترابط فيها العلاقة بالذات مع العلاقة بالآخرين.

□ يبدو لي أن القارىء سيخبر غرابة مزدوجة: الأولى بالنسبة إليك، أي بالنسبة لما ينتظره منك...

■ جيِّد. إنني أتحمل كليا مسؤولية هذا الفرق. فهذه هي اللعبة.

□ أما الغرابة الثانية فتتعلق بالحياة الجنسية، أي بالعلاقة بين ما تصفه وبين بديهياتنا عن هذه الحياة.

■ لكن لا ينبغي، ومع ذلك، أن نبالغ فيما يخص الغرابة. صحيح أن ثمة رأيا (DOXA) معينا بخصوص العصور القديمة وأخلاق العصور القديمة التي يتم تصورها في الغالب على أنها «متسامحة» وليبرالية باسمة. إلا أن كثيرا من الناس يعرفون، مع ذلك، بأنه سادت في العصور القديمة أخلاق متزمتة وصارمة. لقد كان الرواقيون، مثلا، يقفون الى جانب الزواج والوفاء الزوجي، وهذا أمر معروف. ومن ثم فإن إبرازي لـ«صرامة» الأخلاق الفلسفية هذه لا يعني أنني أقول شيئا خارقا للعادة.

□ لقد تكلمت عن الغرابة بالنسبة للموضوعتين المألوفتين لدينا في تحليل الحياة الجنسية: أعني موضوعة القانون وموضوعة الممنوع.

■ إن الأمر يتعلق بمفارقة فاجأتني أنا بالذات، رغم أنه سبق لي أن اشتبهت فيها الى حد ما في كتاب «إرادة المعرفة»، حين طرحت الفرضية القائلة بأنه لا يمكن تحليل عملية تشكل معرفة عن الحياة الجنسية انطلاقا من إواليات القمع وحده فقط. وإن ما أثار انتباهي في العصور القديمة هو أن النقط التي كان التفكير فيها أنشط بصدد اللذة الجنسية ليست قط هي النقط التي كانت تمثل أشكال المنع المتوارثة تقليديا. بل، على العكس من ذلك، تساءل أخلاقيو العصور القديمة، بأقوى حدة، حيثما كانت الحياة الجنسية أكثر حرية، وانتهوا الى صياغة أكثر المذاهب صرامة. وأبسط مثال على ذلك هو أن وضع النساء المتزوجات كان يمنع عليهن إقامة أية علاقة جنسية خارج الزواج؛ إلا أننا لا نقع أبدا على أي تأمل فلسفي حول هذا «الاحتكار»، ولا على أي انشغال نظري به. وبمقابل ذلك كان الحب مباحا مع الغلمان (ضمن بعض الحدود)، وبخصوصه إنما أقيم تصوُّر كامل حول الاعتدال والتعفف وحول الرابطة غير الجنسية. ليس المنع، اذن، هو ما يمكننا من الاحاطة بصيغ الأشكلة.

□ يبدو أنك تذهب الى ما هو أبعد، وأنك تعارض مقولتي «القانون» و«الممنوع» بمقولات «فن العيش» و«تقنيات الذات» و«أسلبة الوجود».

■ كان بإمكاني أن أقول - مستعملا مناهج وخطاطات فكرية ذائعة الاستعمال - بأن بعض الممنوعات كانت مطروحة فعلا باعتبارها ممنوعات، وأن ممنوعات أخرى، أكثر انتشارا، كانت تعبر عن نفسها باسم الأخلاق. لكن بدا لي أنه كان من الملائم أكثر، بالنسبة للميادين التي عالجتها والوثائق التي كنت أتوفر عليها، أن أفكر في هذه الاخلاق بنفس الصيغة التي تناولها بها فكر معاصريها، أي باعتبارها «فنا للوجود». أو، من باب أولى، «تقنية للعيش». لقدكان المقصود هو معرفة كيف يتحكم المرء في الحياة الخاصة به كي يضفي عليها أجمل شكل ممكن (في أنظار الآخرين وأنظار الذات وأنظار الأجيال المقبلة التي يمكن أن نشكل نموذجا بالنسبة لها). هذا هو ما حاولت إعادة بنائه: أي تشكيل وتطوير ممارسة للذات تهدف منها إلى أن تكون، هي نفسها، صانعة لجمال الحياة الخاصة بها.

□ إلا أن مقولتي «فن العيش» و«تقنيات الذات» لا تقتصران على ميدان واحد هو مصداقية التجربة الجنسية للاغريق والرومان.

■ لست أعتقد أن ثمة أخلاقا دون عدد معين من ممارسات الذات، ويحصل أن ترتبط ممارسات الذات هذه ببنيات خاضعة لأنظمة ترميزمتعددة، نسقية وإكراهية. بل قد يحصل أن تتلاشى، تقريبا، لحساب هذه المجموعة من القواعد التي، تبدو، عندئذ، وكأنها جوهر أخلاق ما. لكن قد يحدث، كذلك، أن تُشكّل [هذه الممارسات] أهمَّ وأنشط مأوى للأخلاق، وأن ينمو حولها التفكير. هكذا تأخذ ممارسات الذات شكل فنٍّ للذات مستقل نسبيا عن تشريع أخلاقي ما. أكيدٌ أن المسيحية عزّزت مبدأ القانون وبنية النظام الرمزي ضمن التأمل الأخلاقي، حتى وإن حافظت ممارسات الزهد فيها على أهمية كبرى.

□ هكذا تبتدىء تجربتنا الحديثة عن الحياة الجنسية، إذن، مع [مقدم] المسيحية.

■ لقد أدخلَت مسيحية العصور القديمة عدة تعديلات على الزهد القديم: فكثّفت شكل القانون، إلا أنها حرّفت ممارسات الذات، كذلك، باتجاه تأويلية الذات وفك رموزها باعتبارها ذاتا للرغبة. إن تمفصل القانون بالرغبة يبدو مَلْمَحاً من الملامح المحدِّدة للمسيحية.

□ عوّدنا وصفك للأنظمة [أنظمة التأديب] في كتابك «الحراسة والعقاب» على أدقّ التحديدات. ومن الغريب أن تحديدات الأخلاق الجنسية للعصور القديمة لا تقل أهمية عن تلك من هذه الناحية.

■ ينبغي الدخول في التفاصيل. فالناس في العصور القديمة كانوا حريصين على عناصر السلوك، ويريدون، في الوقت نفسه، من كل شخص أن ينتبه إليها. إلا أن أنماط الحرص والانتباه تلك لم تكن هي ذات الأنماط التي عُرفت فيما بعد. هكذا فإن العملية الجنسية ذاتها، وتشكّلها، والطريقة التي يتم بها البحث عن اللذة والحصول عليها، و«موضوع» الرغبة، لا يبدو أنها كانت تمثل مشكلة نظرية جد مهمة في العصور القديمة. وبالمقابل، فإن الموضوع الشاغل كان كثافة النشاط الجنسي وإيقاعه ولحظته المختارة؛ كما كان

هو الانشغال بالدور الفاعل أو المنفعل المتخذ أثناء العلاقة المتخذ أثناء العلاقة [الجنسية]. من هنا نقع على آلاف التفاصيل حول العمليات الجنسية في علاقة مع فصول السنة وساعات اليوم ولحظات الراحة والتمرين، أو حول الطريقة التي ينبغي للغلام أن يسلُكها لكي يكون ذا سمعة حسنة؛ إلا أننا لا نعثر على أي من تلك القوائم المتعلّقة بالأفعال المباحة والممنوعة التي ستصير ذات أهمية قصوى في رعوية الأبرشية المسيحية.

□ يبدو أن مختلف الممارسات التي عرضْتَ لوصفها، بالنسبة للجسد والمرأة والغلمان، جرى التأمل فيها على نحو منعزل، كلٌ منها لذاتها؛ ودون أن يربطها نسق صارم. وفي هذا اختلاف آخر مقارنةً مع أعمالك السابقة.

■ لقد علمت ـ وأنا أقرأ أحد الكتب ـ أنني جعلتُ ممارسة الحجز ملخّصة لكل تجربة الجنون في العصر الكلاسيكي. والحال أن كتاب «تاريخ الجنون» تم بناؤه استنادا الى أطروحة تقول إنه كان ثمة تجربتان للجنون، على الأقل، تتميز الواحدة منهما عن الأخرى: أولاهما كانت تجربةالحجز، والثانية كانت ممارسة طبية ذات جذور موغلة في القدم. وأن تكون لدينا تجربتان مختلفتان (متزامنتان ومتعاقبتان بالوقت ذاته) في إحالة وحيدة، لأمرٌ لا يملك في ذاته أي شيء خارق للعادة.

□ إن معمار كتبك الأخيرة يدفع، شيئا ما، الى التفكير في فهرس [كتاب أرسطو]: «الأخلاق الى نيقوماخوس»، بحيث أنك تتفحّص كل ممارسة، الواحدة بعد الأخرى. فما الذي يربط، إذن، العلاقة بالجسم، والعلاقة بالمنزل والمرأة، والعلاقة بالغلام، بعضها الى بعض؟

■ إن الرباط هو أسلوب أخلاق معين، هو التحكم في الذات. فالنشاط الجنسي يتم عرضه وإدراكه باعتباره عُنفاً، ومن ثم تجري أشكلته من زاوية الصعوبة التي تصادفنا إن نحن حاولنا التحكم فيه. إن (l'hubris) أساسي. وينبغي للمرء ضمن هذه الأخلاق، أن ينشيء لنفسه قواعد سلوك يستطيع، بفضلها، أن يضمن لنفسه هذا التحكم في الذات الذي يمكنه أن ينتظم بدوره في ثلاثة مباديء مختلفة: 1°) العلاقة بالجسم ومشكلة الصحة. 2°) العلاقة بالنساء، أو على الأصحّ بالمرأة وبالزوجة، من حيث أن الزوجين

يشكلان جزءا من نفس البيت. 3°) العلاقة بأولئك الافراد بالغي الخصوصية الذين هم المراهقون، والقابلين للتحول، يوما، الى مواطنين أحرار. في هذه الميادين الثلاثة سيأخذ التحكّم في الذات ثلاثة أشكال مختلفة: بحيث لا نجد هنا ـ مثلما سيظهر مع الجسد ومع الحياة الجنسية ـ ميدانا يوحدها جميعا. ومن بين التحوّلات الكبرى التي ستأتي بها المسيحية، ذلك التحول الذي جعل لفلسفة أخلاق الجسد نفس القيمة عند الرجال والنساء على حدٍّ سواء. على عكس ذلك، فإن التحكّم في الذات، ضمن الأخلاق القديمة، ليس مشكلة إلا بالنسبة للفرد الذي عليه أن يكون سيِّد ذاته وسيِّد الآخرين، لا بالنسبة لذلك الذي عليه أن يخضع للآخرين. لهذا فإن فلسفة الاخلاق هذه لا تهم غير الرجال، ولا تتخذ نفس الشكل، بالضبط، تبعا لتعلقها بالجسم أو بالزوجة أو بالغلمان.

□ انطلاقا من هذه المؤلفات فإن مسألة التحرير الجنسي تبدو فاقدة لكل معنى.

■ نستطيع القول إننا نجد أنفسنا، في العصور القديمة، أمام إرادة للتقعيد، إرادة للصيغنة، أمام بحث عن الزهد. كيف تشكلت هذه الارادة وكيف تشكّل هذا البحث؟ أليست إرادة الزهد هذه مجرد تعبير عن ممنوع أساسي؟ أو إنها كانت، على عكس ذلك، الرحم الذي تولّد هذا منه، ثم اشتقّت منها، فيما بعد، بعض صيغ المنع العامة؟

□ أنت تقترح، إذن، قلبا تاما للطريقة التقليدية في تناول مسألة علاقات الحياة الجنسية بالممنوع؟

■ لقد كانت هناك ممنوعات أساسية باليونان. أذكر منها، على سبيل المثال، ممنوع الزواج بالمحارم. إلا أن تلك الممنوعات لم تستأثر إلا قليلا باهتمام الفلاسفة ورجال الأخلاق، إذا نحن قارنّاها بذلك الانشغال الكبير بالحفاظ على التحكّم في الذات. وعندما يعرض كزينوفان الأسباب التي تجعل الزواج بالمحارم ممنوعاً، يفسِّر كيف أنه إذا تزوّج المرء أمه، فإن فارق السن بينهما سيكون من الكبر بحيث أن أبناءهما لن يمكنهم قط أن يكونوا جميلين ولا في صحة جيدة.

□ يبدو، مع ذلك، أن سوفوكليس قال شيئا آخر.

■ لكن المثير للاهتمام هو أن هذا الممنوع، الخطير والهام، يمكنه أن يصير في قلب إحدى التراجيديات، دون أن يصبحَ،مع ذلك، مركزا للتأمل الأخلاقي.

□ لماذا، إذن، مساءلة هذه الحقب التي قد يقول البعض إنها جدّ سحيقة؟

■ إنني أنطلق من مشكلة، في نطاق المصطلحات التي تُطرح بها اليوم، وأحاول أن أجد نِسابتها. والنِّسابة تعني أنني سأقوم بالتحليل انطلاقا من مسألة حاضرة.

□ ما هي المسألة الحاضرة إذن، هنا ؟

■ لطالما تصور البعض أن صرامة القواعد الجنسية، في الصيغة التي نعرفها بها، كانت لا غنى عنها بالنسبة للمجتمعات المسماة «رأسمالية». والحال أن رفع هذه القواعد، وتفكيك الممنوعات، قد تمّا، دون شك، على نحو أسهل مما كنّا نعتقده (الشيء الذي يشير، فيما يبدو، الى أن علة وجودها لم تكنْ هي تلك التي جرى الاعتقاد بها)؛ بحيث طرح من جديد مشكل فلسفة أخلاق تصير بمثابة شكل على المرء أن يُسبغه على سلوكه وحياته. وعلى وجه الاجمال، فقد كنّا على خطإ حين اعتقدنا أن الأخلاق كلها كانت حاضرة في الممنوعات، وأن رفع هذه الأخيرة سيحلّ لوحده مسألة فلسفة الأخلاق.

□ هل يمكن القول إنك كتبتَ هذه الكتب من أجل حركات التحرير ؟

■ كلا، لا من أجلها، ولكن في ارتباط مع وضعية حالية.

□ لقد قلتَ، بخصوص «الحراسة والعقاب» إنه «كتابك الأول». ألا يمكننا استعمال نفس التعبير، وبشكل أقوى، بمناسبة صدور كتابيْ: «استعمال اللذات» و «الانشغال بالذات» ؟

■ إن كتابة مؤلَّف هي، بشكل ما، إلغاء للكتاب السابق عليه. إلا أننا ندرك أخيرا أن ما قمنا به ـ بعزائه وخيبة أمله ـ يقترب كثيرا مما سبق لنا أن كتبناه.

□ إنك تتحدث عن «الانفكاك من ذاتك». فلماذا هذه الارادة المتفرِّدة إذن ؟

■ ماذا يمكن أن تكون فلسفة أخلاق مثقف ما ـ وألحُّ على لفظة مثقف التي يبدو أنها تثير الغثيان لدى بعضهم في الوقت الحالي ـ إن لم تكن: امتلاك القدرة الدائمة على الانفكاك من ذاته (الأمر الذي يناقض موقف التبدّل) ؟ لو أنني أردت أن أكون جامعيا فحسب، لكان من الأحكم، دون شك، أن أختار ميدانا، وميدانا واحدا، أمارس فيه نشاطي، مع القبول بإشكالية معينة ومحاولة استخدام عناصرها عملياً أو تعديلها في بعض النقط، ولكان بإمكاني، حينها، تأليف كتب مثل تلك التي فكّرت فيها وأنا أبرمج ـ ضمن كتاب «إرادة المعرفة» ـ ستة مجلدات حول تاريخ للحياة الجنسية، عارفا مسبقا ما أودّ فعله وأين أود الذهاب. وأن يكون المرء جامعيا ومثقفاً، في الوقت ذاته، معناه أن يحاول استخدام نمط معين من المعرفة والتحليل، يجري تعليمه وتلقّيه بالجامعة، بحيث ينتهي لا إلى تعديل فكر الآخرين فحسب، بل والى تعديل فكره هو كذلك. وفيما يبدو لي، فإن عملية التعديل هذه، لفكر الذات ولفكر الآخرين، هي مبرر وجود المثقفين.

□ ولكن سارتر، مثلا، يعطينا صورة مثقف قضّى حياته في تطوير حدس أساسي، بحيث أن هذه الارادة في «الانفكاك عن ذاتك» تبدو ميزة خاصة بك.

■ ليس لي أن أقول بأن في هذا شيئا خاصا ما. إلا أن ما أتمسك به هو أن هذا التغيُّر لا يتخذ شكل إلهام فجائي «يزيل الغشاوة عن العيون»، ولا شكل قابلية لامتصاص كل الحركات المحيطة بالذات في ظرف من الظروف؛ وإنما أنا أودُّ أن يكون التغيُّر بناءً للذات من قبل الذات، أن يكون تحولا قائما على اجتهاد، وتعديلا بطيئا مضنيا يحرِّكه انشغال دائم بالحقيقة.

□ لقد أعطت أعمالك السابقة عنك صورة مفكِّر للحبس وللذوات المخضَعة، والمكرَهة والمنضبطة. في حين يعرض كتابا «استعمال

اللذات» و «الانشغال بالذات» صورة مختلفة تماما، عن الذوات الحرّة. يبدو أن هاهنا تعديلا هاما ضمن تفكيرك أنت بالذات.

■ يتعين علينا العودة الى مشاكل العلاقات القائمة بين المعرفة والسلطة. وإني أعتقد فعلا أن الناس ينظرون اليَّ باعتباري ذاك الذي قال بأن المعرفة تمتزج بالسلطة، وبأنها ليست سوى قناع رهيف جرى إلقاؤه على بنيات الهيمنة التي كانت، دائما، قمعا وحبسا، الخ. وإن جوابي على النقطة الأولى لن يكون غير القهقهة. فلو أني قلت، أو شئت القول، إن المعرفة كانت هي السلطة، لقلتها، وبقولي لها لن يبقى لي شيء أقوله، لأني عندما أطابق بينهما لا أرى سببا لتمسُّكي بإظهار العلاقات المختلفة القائمة بينهما. لهذا انكببت، تحديدا، على رؤية كيف يمكن لبعض أشكال السلطة المنتمية لنفس النمط أن تفسح المجال لمعارف تختلف الى الحدِّ الأقصى في موضوعها كما تختلف في بنيتها. ولنأخذ، على سبيل المثال، مشكلة البنية الاستشفائية. إن هذه البنية قد أتاحت الفرصة لظهور حجز من النوع الطبي ـ النفسي، ناظَرَه تشكُّل معرفة طبية ـ نفسية تثير بنيتها الابستيمولوجية كثيرا من التشكك. إلا أنني حاولت في كتاب آخر، هو «مولد الطب العيادي»، أن أُظهر كيف أنه تطوّرت ـ داخل هذه البنية الاستشفائية ذاتها ـ معرفة تشريحية ـ مَرَضية كانت هي المؤسس لطبٍّ ذي خصوبة علمية تختلف كل الاختلاف [عن المعرفة الطبية ـ النفسية المذكورة]. هكذا فإن لدينا، إذن، بنيتين للسلطة، وشكلين مؤسسين مجاورين لبعضهما بعضاً، هما: الحجز الطبي ـ النفسي، والايواء الاستشفائي الطبي، اللذان ترتبط بهما أشكال مختلفة للمعرفة، لكن بحيث يمكن إقامة صلات وعلاقات تشارط بين الطرفين، لا علاقات سبب بمسبب، ولا علاقات هوية بالأحرى. إن أولائك القائلين بأن المعرفة عندي هي قناع للسلطة لا يبدو أنهم يملكون القدرة على الفهم، وبالتالي فلا مجال للردّ عليهم.

□ ومع ذلك فإنك رأيتَ، اللحظة، أن من المفيد القيام به.

■ بل، على الأصح، ما أجد القيام به مفيدا في هذه اللحظة.

□ يسجل كتاباك الأخيران انتقالا من السياسية الى فلسفة الأخلاق. ولعل من المؤكد أننا ننتظر منك، بالمناسبة، جوابا على سؤال: ماذا يجب أن نريد؟

■ ليس دور المثقف هو أن يقول للآخرين ماذا يتعين عليهم فعله. وبأي حق سيفعل ذلك؟ تذكروا كل النبوءات والوعود والأوامر والبرامج التي كان للمثقفين أن يصوغوها خلال القرنين الأخيرين، والتي رأينا الآن آثارها. ليس عمل المثقف هو أن يشكّل الارادة السياسية للآخرين؛ وإنما يكمن عمله في التحاليل التي يقوم بها لميادين هي ميادينه، وفي إعادة مساءلة البديهيات والمسلّمات، وزعزعة العادات وطرق العمل والتفكير، كما يكمن في تبديد الأمور المألوفة المقبولة، وإعادة النظر في القواعد والمؤسسات؛ مع المساهمة، انطلاقا من عملية إعادة الأشكلة هذه (التي يؤدي فيها وظيفته النوعية باعتباره مثقفا) في تشكيل إرادة سياسية (عليه أن يلعب فيها دوره كمواطن).

نقل الحوار عن الفرنسية: **مصطفى المسناوي**.

---

(*) نشر الحوار ـ الذي ترجمنا هنا أهم فقراته ـ في مجلة «الماغازين ليتيرير» (Magazine littéraire)
العدد 207، ماي 1984 (خاص بميشال فوكو)، ص ص: 18 ـ 23


صدر العدد 3 من مجلة:

**دراسات سينمائية**

(مجلة الجامعة الوطنية للأندية السينمائية)

ص. ب. : 377 ـ القنيطرة

صدر العدد 1 من مجلة:

**دراسات أدبية ولسانية**

(مجلة فصلية متخصصة)

ص. ب. : 2339

البريد المركزي ـ فاس

# نهاية عالَم

## فرانسوا إيوالد

اتسمت الستينات باضطراب فكري هائل. فقد افتتح سارتر هذه العشرية بجعله من الماركسية «فلسفة زماننا التي لا يمكن تجاوزها». ولم يكن الناس يتحدثون، بعد، عن الغولاغ. كما لم يكن الانسان يشي بالآخرين لظنه أن الانسان يحمل الشر في نفسه: فالأهواء السياسية كانت مع تصفية الاستعمار، وكان الناس يعيشون حسب مبدأ التقاسمات البسيطة، دون أن يخامرهم الشك في وجود خير يحمله التاريخ، ويمكن للناس جميعا أن يلتفوا حوله؛ ولا في كون القيم التي يساندون باسمها حركات التمرد ضد القمع الأمبريالي (في الجزائر وفيتنام) والرأسمالي (في الداخل) كانت مؤسِّسة لمجتمع متصالح مستقبلاً. كانوا يؤمنون بالكوني. وكان التفكير في الكوني ـ فوق ذلك ـ من وجهة نظر البشرية جمعاء مبدأ تصديق بالنسبة لكل فكر ذي ادعاء فلسفي.

ومع ذلك سيقام الدليل، في هذه السنوات بالذات، كسرة بعد كسرة، ودون أن يأخذ ذلك شكل بديهية عظيمة الحجم ـ سيقام الدليل على أن هذا الشكل من إرادة المعرفة الذي أودعه القرن آماله في السلم والأمن والحرية، كان عاجزا عن تلبية مثل هذه المتطلبات.

كان ذلك، وقبل كل شيء، تجربة في السياسة الدولية.

وإذا كان بالامكان وجود كوني غربي لتصفية الاستعمار، فإن بلدان العالم الثالث قد أثبتت هويتها بمجرد تحررها، مطالبة بأن تصبح المبادىء القانونية في المساواة والمعاملة بالمثل، التي كانت الامم المتقدمة تعتبرها أسسا للنظام الدولي، سارية عليها بالمثل.

الا أن هذه التجربة، تجربة القيم الأكثر تواطؤا في الظاهر والتي صارت إشكالية كما صارت موضوع انقسامات وصراعات، هي أيضا تجربة سياسية داخلية. لقد جاء بعد عالم روسو والارادة العام تَوَاجُهُ المجموعات التي تعرف أنها تابعة لبعضها بعضا، والتي تكمن لعبتها في ابراز خصوصية مصالحها وكأن لها الأسبقية تجاه المصلحة العامة. هذه المصلحة التي لم تعد تعني مبدأ توحيديا للمجتمع، بل صار لها شكل تسوية يعاد التفاوض حولها باستمرار. وليس من قبيل الصدفة أن يكون مصطلح التراضي في المصطلح السياسي، والذي يعني اختيار الصمت عما يعارضك بالآخرين بدلا من الاتفاق معهم، قد خلف مصطلح العقد الاجتماعي الذي قُدِّس كثيرا.

لقد تم تأويل حركة ماي 1968، حتى وإن رأينا فيها «ثورة ثقافية»، طبقا للخطاطة التقليدية لمعارضة سياسية ما، أي باعتبارها تمردا وإرادته في التحرر من السلطة وقمع

السلطة. وهذا تأويل جد سكوني. إذ يمكن قراءة ماي 1968 [قراءة أخرى] باعتبارها حدثا فلسفيا لا يكتسب معناه إلا أمام أنظار تاريخ القرن العشرين، وخاصة منه تاريخ ما بعد الحرب العالمية الثانية. وقد كان الجدال قائما آنذاك - بوعي غامض دوما وبمقولات ملائمة لتلك المرحلة، هي مقولات الماركسية - حول هذا البرنامج الفلسفي الذي كان يدُعي، باسم معرفة ما بالعقلانية الاقتصادية للمجتمعات، أنه يعين لكل واحد مكانه وهويته، وقد ووجهت ممارسة قهر عقل عارف تقني وجامع، بسلسلة كاملة من العقول الخاصة، قاسمها المشترك رفض كل تجميع. فشرع كل واحد - رغما عن تصور الانسان الذي صاغه اعلان 1789 - في المطالبة بخصوصيته على شكل حقوق غير قابلة للتعميم: حقوق المرأة، حقوق الشواذ جنسيا، حقوق الأقليات القومية، وبكلمة واحدة: الحق في الاختلاف. وإن أزمة الكوني هذه، وهذه الارادة لتركيب جديد للجميع، ولكل واحد، لم يتم التعبير عنها قط أفضل مما فعل شعار حركة ماي الفيتيشي: «كلنا يهودُ ألمان».

منذ عشرين سنة اذن، ومن خلال سلسلة كاملة من الممارسات، ودون أن يتمخض عن ذلك أية منهجية، عاشت الذات الغربية أزمة حاسمة وخطيرة. ففي عمق تاريخ طويل نعرف إلى أي حد بلغت مأساويته ودمويته، كان للذات أن تظن بأنها وجدت، في شكل معين من أشكال إرادة المعرفة، وفي أفكار الحق والمساواة، إمكانية تعايش للحريات التي ستؤسس نظاما كونيا. وسيكون الرد عليها بأن ذلك ليس سوى التعايش الخاص بها، كما ستدان، في نشدانها للكونية، باعتبارها مهيمنة ومتسلطة. ولم يعد ثمة اليوم من وجود، سواء في النظام الداخلي أو الدولي، لقيم يمكن الحديث باسمها عن حقّ كل واحد؛ فلكل مجموعة قيمها، وقيمة هذه القيم هي نفسها محطّ نزاعات، وهذا دون أمل في العثور على أي مرفأ آمن في حلول من النوع السابق. وإن الذات الغربية لتجد نفسها اليوم في أزمة هي من الاتساع بحيث يمكن مقارنتها بما عاشته أوربا أثناء الحروب الدينية، فهذه الذات التي لا مرجعية لها تقف وجها لوجه أمام ضرورة إجراء تجربة جديدة عن الذات، [عنها هي بالذات].

هذه الظروف هي تلك التي سيُتابع فيها ميشال فوكو نشاطه الفلسفي. فكتاب تاريخ الجنون يعود الى عام 1961، كما يعود كتاب الكلمات والأشياء الى سنة 1965. ويحتل فوكو في هذه الظروف مكانة مزدوجة: فهو يكتب فيها، ومن خلال ما يكتبه تجد الظروف هويتها. وإن الموضوعة الشهيرة عن «موت الانسان» لشاهد جيد على قلب العبارة الذي سينعقد بين مشروعه وبين انتظار جمهور يواجه، بصفة غامضة، مشاكل جديدة. ليس معنى ذلك ان فوكو قد كتب من أجل الظروف [المذكورة]، حتى وإن كان المشروع النابي يفترض الانطلاق من المشاكل التي تبزغ فيها؛ ولا معناه أنه كان الوحيد الذي يملك وعيا واضحا بما كان يعتمل في لاوعي الآخرين. وإن إحدى القطائع التي سيدخلها ميشال فوكو على أسلوب الفلسفة لتكمن بالضبط في رفضه أن يكون ضمير عصره؛ كما يكمن برنامجه، [المتمثل في انجاز] تاريخ للعلاقات بين الذات والحقيقة في الغرب - يكمن خاصة في

مبدئه ـ ليس المقصود قول الحقيقة عن الغرب ـ، مثلما يكمن في ممارسته التي تقوم دائما على تواريخ خاصة، هي: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي وتاريخ النظرة الطبية في منعطف القرنين 18 و19، وتاريخ السجن إبان الثورة الفرنسية الى حدود سنة 1840، وتاريخ الحياة الجنسية في العصور القديمة الاغريقية والرومانية. الشيء الذي لايمنع، ومنذ عشرين عاما، من أن يلتقي مشروع ميشال فوكو الذي ينحصر بصرامة ضمن [البحث في] مشكلة معرفة كيف تتشكل الذات الغربية حين تصبح موضوعا للمعرفة بالنسبة لذاتها، حتى وإن كانت [مشكلة] جدّ هامشية في الأصل، يلتقي بتجربة جيل مزقته استحالة التفكير على النمط السابق دون أن يعرف، في الوقت ذاته، كيف يفكر بالمستقبل.

وهناك أسباب عديدة لهذا اللقاء. أسباب تمسّ الأساسي، فيما لو صحت فرضيتنا عن أزمة الكوني. فالتجربة، التي هي تجربة هذه الأزمة، تقود الذات الغربية الى طرح سؤال مزدوج: يتعلق الجانب الأول منه بالذات نفسها، بإرادة المعرفة الخاصة بها. إذ ينبغي لها أن تفهم كيف يمكن لهذه الارادة، التي تشكّلت باعتبارها كونية، أن تكون خاصة ومهيمنة في بنيتها هي بالذات. لم يعد ممكنا للذات أن تستمر في إرادة نفسها حسب برنامج تعي، من الآن فصاعدا، بأنه لا مخرج له. وهي تحس بالحاجة لاستعادة نفسها، لاستعادة نفسها عبر تاريخها، وفهم كيف أن الآخر الذي تخيلت أنها قادرة على احتضانه داخل عقلانية جميلة موحّدة، بات يجد نفسه، على عكس ذلك، في غيرية جذرية عن فكرنا الخاص. ومن يمكن أن يفي بهذا المسعى أفضل مما فعل برنامجٌ لنسابة علاقات الذات بالحقيقة تابعه ميشال فوكو منذ كتابه تاريخ الجنون، الذي يُظهر على وجه التحديد، كيف يتشكل العقل بناءً على مبدأ للتقاسم والالغاء داخل ذاته، وعن طريق رفض موضوعية أخرى ضمن غيرية جذرية؟

إن للنسابة، عند ميشال فوكو، بُعْدَ نزعة وضعية نقدية. وهي وضعية عالِم آثار [أركيولوجي] حريص على الحفاظ على الايجابيات التاريخية التي يدرسها في هويتها الخاصة بها، كما أن ثمة، علاوة على ذلك، منبعاً للافهم دائم: فالقارىء الذي لا ينتبه، أو القارىء المتسرع أكثر من اللازم للحصول على إجابة عن أسئلته، يحسب أن ما يتحدث عنه ميشال فوكو هو ما يقوله. هكذا أصبح فوكو، وبسبب توضيحه لما كانت الممارسات المرتبطة بالتجربة الكلاسيكية للجنون أو الممارسات التي تشكّلت الذات الحديثة بمقتضاها وأمام نفسها باعتبارها آخر المجرم ـ أصبح فوكو مُنظّر «الاحتجاز الكبير» والقدرة المطلقة لـ«السلطة» و«المجتمعات التأديبية». الا انها نزعة وضعية نقدية، لأن استعمال ميشال فوكو للتاريخ استعمال نقدي إسهامي: فالمقصود هو أرخنة كل هذه الموضوعيات وزعزعتها ـ موضوعيات: الجنون والسلطة والحياة الجنسية التي يمنعنا وضوحها من الانفكاك عن ذواتنا.

إن الأمر يتعلق بفحص شروط الانتاج ومصداقية المعرفة. فحص لا يسير به ميشال فوكو تبعا لطرق الابيستيمولوجيا الكلاسيكية (كيف تصحّحُ معرفةٌ ما أخطاءها، وكيف تصبح،

عن طريق هذا التصحيح، معرفة حقيقية)، بل يسير به بناء على محور يمكن القول بأنه أكثر أفقية: يتعلق الأمر بتوضيح كيف أن الحقيقة لا تتوقف على نوع من مراجعة المعارف بقدر ما تتوقف على نظام منطوقٍ معين (هو المجال المعرفي [الابيستيمي] كما أسماه كتاب الكلمات والأشياء، أو بعض اقتصاديات علاقة المعرفة بالسلطة كما سيرد في كتاب الحراسة والعقاب) يميز هذه المعرفة أو تلك في لحظة معينة. إن فوكو يتصور الحقيقة لا كاتفاق بين فكر وموضوع، بل باعتبارها ذلك الشيء الذي يُرغم فكرا ما على التفكير بطريقة معينة، أو باعتبارها، حسب عنوان الجزء الثالث من كتاب تاريخ الحياة الجنسية، انشغالا، انشغالا بالذات وبالآخرين على نحو لايقبل الانفصال. هكذا تصبح الحقيقة مبدأ للتقسيم بين المنطوقات التي لا يمكن الجزم بصحتها أو خطئها إلا في ارتباط ببعض أنظمة التحقق التي تعمد كل مؤلفات ميشال فوكو الى توضيح لعبتها المعقدة. وهكذا يصبح من الممكن أن يوجد تاريخ للحقيقة. علاوة على أن الحقيقة لا تعود هي ما قد يوقف التاريخ، لأنها لا يمكن تجاوزها مادامت حقيقية؛ إنها، على عكس ذلك، هي التي عملت على أن يكون لنا تاريخ. هكذا يجد الكوني نفسه مخصَّصًا. وما من شيء، قط، سوى أنساق تفكير خاصة تتفهرس فيها أصناف من الحقيقة تضغط على الذوات وسلوكاتها.

إن فكرة تاريخ للحقيقة لا يمكنها أن تعني أننا محكوم علينا بالخطأ. بل على العكس، فنحن نعيش، بشكل من الأشكال، في عنصر من عناصر الحقيقة. وليست الحقيقة بدون مفعول. فهي مُنتجة لأنظمة هوية هي في نفس الوقت مبادىء استبعاد. بحيث إن الحقيقة، وفي ذات الحركة التي توحِّد بها، تقوم بالفصل. ويمكِّننا ميشال فوكو من فهم كيف يوجد ضمن كل نُشدان للكلية رفض [لها]، وتكوين لخصوصيات معينة؛ كيف أن كلٌ كلي خصوصيٌ بالتالي، وكيف لا يمكن أن توجد معرفة مطلقة. لكن نفس الايماءة تُبيِّن لنا أننا لسنا محكوماً علينا بخصوصية أنظمة الحقيقة التي تضغط علينا. فنهاية عالم ما ليست هي نهاية [كل] العالم.

ماذا يجب، إذن، أن نفعل، وأن نريد؟ سؤال لا يفتأ الناس يطرحونه على فوكو، وكأن لابد أن توجد في الجواب عليه حقيقة فلسفية. وحقيقة القول أن أولئك الذين يطرحون السؤال ينمُّون، بلا شك، عن بلبلتهم. فهم، بكل تأكيد، في حاجة الى مرشد، لكن: ألم يفهموا، كذلك، بأن الظروف الحالية لا تستدعي هذا الكمَّ من الأجوبة الجديدة على أسئلة قديمة، بقدر ما تستدعي إعادة صياغة الأسئلة بالذات. كيف يمكن لميشال فوكو أن يجيب عن أسئلة تقوم أعماله كلها بتوضيح طابعها المتناقض؟ أليس هناك من معنى لارادة تثبيت قيم، نعرف أنها لايمكن أن تكون إلا خصوصية، باعتبارها قيمًا كونية. يجب أن نمضي الى حدود فهم كيف يكون رفض الارادة المهذِّبة للأخلاق، في ظروف مثل ظروفنا تتميز بتشتت القيم والهويات، موقفا حكيما وملائما.

تنجم عن أعمال ميشال فوكو نتيجتان كبيرتان من زاوية السياسة والأخلاق. فهو يوضح في البداية بأنه لم يعد ممكنا الاحالة إلى أي مبدأ تجميع، ولو كان هو العقل. ويسعى قسم هام من عملية البرهنة في كتاب «الحراسة والعقاب» الى إثبات أن السلطة، باعتبارها ذاتا، لاوجود لها، وأن لعبة العلاقات بين المعرفة والسلطة لعبةٌ مانعة لكل مبدأ تجميع. وإن السلطة ـ كما سيحدد ذلك كتاب «إرادة المعرفة» ـ هي «الاسم الذي نضفيه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين». وتقترح أعمال فوكو، إضافة الى ذلك، تصورا للمساواة يسمح بتجاوز فكرة كانط عن الكل للواحد والواحد للكل. فالأفراد، مثل الأماكن، ليسوا قابلين للتعاوض. ولم يعد بإمكاننا التفكير بوضع أنفسنا مكان الآخر. فالكوني، ينبغي أن نقول العام، لا يمكن أن يكون إلا نتاجا، عارضاً على الدوام ومحط نقاش، لسيرورة من التعميم الذي لا يملك ضمانا لا في الكائن، ولا في التاريخ.

كما أن فكرة النسابة لا تعني الأ وجود للحقيقة أو أنه يستحيل معرفة أي شيء على الاطلاق، كما لا تعني أن يسكت الفيلسوف عن القيم؛ وإن كانت تجعلنا [فكرة النسابة] نكتشف ضرورة نوع من السكوت ونوع من التحفظ. وإذا كان ثمة أفراد مخصصون ضمن بعض علاقات السلطة، فإنه لا ينبغي ـ وفي ارتباط مع هذه الخصوصيات ـ أن نمحو باسم الانسانية، ضرورة أن يقرر كل واحد مصيره بنفسه. هناك معارك ينبغي أن تخاض، وهي مطروحة على عاتق خصوصياتنا واختلافاتنا ومختلف نقط تدويننا. وإن كون التاريخ لم يعد مبدأ تجميع، لأمرٌ يجعلنا نعيد اكتشاف الجغرافيا: أن العالم نفسه ليس وحدة؛ وأنه لا وجود لغير أمكنة متفاضلة وغير مواقع محدَّدة يتوقف مستقبلها الغامض على العلاقات التي تقيمها مع الأمكنة والمواقع الأخرى. ليست بولونيا بالنسبة للفرنسي، وعن حق، هي الشيلي. ولم يعد للكوني سوى أن يأخذ شكل روابط استراتيجية تلتقي فيها مختلف الخصوصيات، التي تنظر الى نفسها باعتبارها كذلك، في معارك مشتركة. لكن دون أن تبرر هذه المعارك نفسها في سماء الافكار، ودون أن تضمنها عقلانية كبرى يجريها التاريخ تحت أقدامنا المتردِّدة.

ولا شك أن فلسفة فوكو متلائمة مع قراءة نسبوية وارتيابية. تلك القراءة التي تمسّك بول فاين (P.Veyne) بالقيام بها من وجهة نظر المعرفة التاريخية. سيكون كل وجه من وجوه التاريخ منغلقا على ذاته نهائيا. وسيكون التاريخ تعاقبا من الانقطاعات الجذرية، ومن برامج للحقيقة قابلة، دون شك، للانتقال بعضها الى بعض لكن مع احساس بالغيرية لا يمكن اختزاله. الأمر الذي يمكن أن يخدم، دون شك، إبستيمولوجيا معينة للتاريخ تسعى نحو نزعة وضعية جذرية، لكنه لا يصلح لمعنى الفلسفة عند فوكو.

إن النسابة لا تتضمن أية نزعة ارتيابية، لا عند نيتشه ولا عند فوكو. فرسم حدود العقل لا يعني أن العقل غير موجود، كما أن التأريخ لإرادة الحقيقة لا يعني نفي الوجود مادمنا، على العكس، نفترضه. ولا يمكن أن توجد نزعة نسبية خاصة بفوكو، وذلك لأنه لا توجد لديه أية وجهة نظر جامعة.

يجب أن نتعلم التمييز بين الأنظمة. فمن نظام العقول الى نظام الأخلاق أو السياسة نجد أن النتيجة ليست هي ذاتها. فللأخلاق متطلباتها، وللمعرفة منطقها، وللسياسة تاكتيكاتها التي لا يشتقُّ بعضها من بعض تبعا لقاعدة استنباط معينة. ليس كل شيء سياسة. والسياسة لا تلتمس أي سند أنطولوجي. وثمة أرسطية كاملة عند فوكو، أي حرص كبير على التمييز بين الأنواع وتحديد طريقة التفكير المناسبة لكل واحد منا، والتي تمنعنا من فهمها عاداتنا في إرادة إرجاع كُلّ شيء الى وحدة أصل مؤسِّس.

إن كتابي فوكو الأخيرين: «استعمال اللذات» و «الانشغال بالذات» اللذين قطعا [الصلة]، بصفاء أسلوبهما وبنموذج التجربة المدروسة فيهما ـ أي التجربة الأخلاقية للعصور القديمة الاغريقية والرومانية ـ، مع الموضوعات التي تعودنا عليها؛ ليشهدان على تمكن فوكو من جعل مشروعه مُتفرِّدا بشكل أرق وأكثر اقتصادا وحدَّة. ويمكن أن ننتظر أن يؤاخذه البعض على ما قاله حول الحياة الجنسية. مؤاخذات [تصدر من أولئك] الذين يريدون معرفة ما هي الحياة الجنسية، وقد يريدون المراهنة على فوكو ضد فرويد أو لاكان. إنهم سيتخذون، دون شك تلك الهيئة المتواطئة التي تطبع الشخص الذي يعرف، دون أن يدركوا بأن ارادة المعرفة التي تحركهم هي ارادة زمن لم يعد هو زمننا.

لقد أجاب كانط عن سؤال: «ما هو التنوير»، بأنه: «هو خروج الانسان من الحِجْر الذي هو مسؤول عنه، ويعني الحجر عجز المرء عن استخدام فهمه دون توجيه من الآخرين، حجر هو نفسه مسؤول عنه، مادام سببه يكمن لا في غياب للفهم، بل في انعدام القدرة على اتخاذ القرار ونقصان الشجاعة في استخدامه بدون توجيه من الآخرين. تجرّأ واعرف (Sapere aude)، ولتكن لك شجاعة استخدام فهمك بنفسك. ذلكم هو شعار عصر التنوير». وإن هذا هو ما تتطلبه الظروف الحالية، أن نخرج من هذا الحِجْر الذي يشكله الاذعان الملح لارادة معرفة متجاوِزة. وإن العمل المتفرد الذي قام ويقوم به فوكو، دون أن يستسلم لأهواء اللحظة، ولا لنزوات الموضة، يدعونا ـ مع قبولنا بكل توتراته، وتمكيننا من أن لا نكون تابعين، على غراره، لغير أنفسنا ـ الى التحلي بشجاعة استخدامنا لفهمنا الخاص. ويمكن التنبؤ بأن [ذلك العمل] سيتقاطع دائما مع متطلبات ظروف بدأت تتملك، بالكاد، وعيا بإصلاح الفهم، [ذلك الاصلاح] الذي يفرضه عليها المستقبل.

نقل النص عن الفرنسية: محمد بولعيش.

---

عن: «الماغازين ليتيريرا» (Magazine littéraire) العدد: 207 (خاص بفوكو)، ماي 1984، ص ص: 30 ـ 33.

## معجم بأهم مصطلحات الملف

| | |
|---|---|
| التاريخية (اسم) | Historicité |
| أرخن | Historiciser |
| أرخنة | Historicisation |
| حجز | Internement |
| باطن (نعت) | Intrinsèque |
| أخلاق | Morale(n) |
| أخلاقي | Moral(adj) |
| إسماني | Nominaliste |
| موضعة | Objectivation |
| كلام | Parole |
| مُخصّص | Particularisé |
| وضعية | Positivité |
| أشكلة | Problématisation |
| قول | Proposition |
| نسبوي | Relativiste |
| ارتيابي | Sceptique |
| جنس | Sexe |
| حياة جنسية | Sexualité |
| خطاطة | Shéma |
| موضوعة | Thème |
| تجميع | Totalisation |
| جامع، جامعة | Totalisateur (trice) |
| مجمّع | Totalise |
| لفظي | Verbal |
| تماثل | Analogie |
| أركيولوجيا، حفريات | Archéologie |
| العصور القديمة | Antiquité |
| زهد | Ascèse |
| زُهد | Ascétisme |
| زهدي | Ascétique |
| انقياد | Assujettissement |
| تقشّف | Austérité |
| قاسي، متقشف | Austère |
| الجسد (اعترافات) | Chair(les aveux de la) |
| نظام ترميز، نظام رموز | Code |
| توافق | Convenance |
| رغبة | Désir |
| فرع معرفي (من فروع المعرفة) | Discipline |
| العرافة | Divination |
| الحبس | Enfermement |
| تجريبي | Empirique |
| المنطوق، الملفوظ | Enonce |
| فلسفة الأخلاق | Ethique (N.) |
| خُلقي | Ethique (adj) |
| منافسة | Emulation |
| مجال معرفي | Epistémé |
| تناهي | Finitude |
| نسابة | Généalogie |

## ترجمة عناوين الكتب

الجنون والحمق: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي:
Raison et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique

| | |
|---|---|
| ميلاد الطب العيادي | Naissance de la clinique |
| الكلمات والأشياء | Les mots et les choses |
| أركيولوجيا (حفريات) المعرفة | L'archéologie du savoir |
| نظام الخطاب | L'ordre du discours |
| الحراسة والعقاب | Surveiller et punir: |
| إرادة المعرفة | La volonté de Savoir |
| تاريخ الحياة الجنسية | Histoire de la sexualité |
| استعمال اللذات | L'usage des plaisirs |
| الانشغال بالذات | Le souci de soi |

# عن التقليد والتخلف التاريخي

عبد الله العروي، عبد العزيز بلال، محمد جسّوس

تنشر «بيت الحكمة» في عددها الأول هذا «الحوار ـ الوثيقة» الذي دار منذ ازيد من عشر سنوات بين ثلاثة وجوه ثقافية مغربية بارزة، دون أن يعرف طريقه إلى العربية رغم أهميته.

لم يكن هذا الحوار مهمًا لأنه دار حول «الحداثة والتقليد» فحسب، بل ولأنه جرى، كذلك، بين مثقفين تختلف مجالات اهتمامهم بين: الاقتصاد (عزيز بلال)، والتاريخ (عبد الله العروي)، وعلم الاجتماع (محمد جسّوس).

ويُعتبر هذا الحوار وثيقة لأنه طرح كثيراً من القضايا التي مازالت تحتفظ بأهميتها إلى اليوم (رغم المسافة الزمنية الفاصلة بين زمن النشر الأوّل وزمن الترجمة)، وإن كان بعضها قد حصل تجاوزه بفعل حركة التاريخ التي لا تخضع لنوايا الأفراد وأمانيهم.

ويبقى الحوار وثيقة، فوق ذلك، لكون المشاركين فيه منهم من غيرُ اتجاهه ومنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر.

«بيت الحكمة»

○ العروي: أودّ تقديم بعض الملاحظات الأولية:

إن الانتقادات التي توجّه إليّ غالبا ما لا تقيم فرقاً بين مستوى اختياراتي الشخصية ومستوى الاختيارات التي تنفتح موضوعيا أمام المجتمع العربي. وأعتبر أنه من الضروري امتلاك أفق تاريخي: فللفرد أن يملك اختياره الخاص، إلا أنه مرغم على أن يأخذ المستوى الموضوعي بعين الاعتبار، ذلك المستوى الذي يتّخذ السكانُ وأغلبُ مثقفيهم موقعَهم عليه.

هكذا جرى تقديم كتابي الأخير [المقصود «أزمة المثقفين العرب»] وكأنه تقريض لليبرالية، وانتُقِدْت على هذا الأساس، والحال أن الأمر لا يتعلق، طبعا، لا بالدعوة الى استعادة الليبرالية الكلية ولا بالدعوة الى المرور بهذه المرحلة، بل بملاحظة أن مكاسب الليبرالية لم يتمّ قبولها ولا هضمها من طرف الشخصيةالعربية، الشيء الذي يستلزم أن هذه لا يمكن لها تجاوز تلك المكاسب لاحقاً. إلا أنني لست أملك، شخصيا، أي تعاطف مع النظام الليبرالي.

من جهة أخرى، فإن الأفكار التي أعرضها تقوم على نتائج دراستين محدّدتين حول مغرب القرنين الرابع عشر والخامس عشر ومغرب القرن التاسع عشر ميلادية، وهما حقبتان سجّلتا انحطاط المجتمع المغاربي. لكن بما أن هاتين الدراستين لم تنشرا [بعد]، فان الحكم المستند إليهما يمكن أن يبدو شخصيا، في حين أنها نتيجة لأبحاث طويلة.

الملاحظة الثالثة هي أنني قلت، ولعدّة مرات، أنني لم أنف قطّ هيمنة الاصلاحات الاقتصادية والاجتماعية، لكن إذا انطلقنا من تجارب محددة، وخاصة منها تجربة المغرب، فانه لا يمكن لنا ألا نلاحظ أن مفصل التناقضات ـ نقطةالضعف ـ انما هو ايديولوجي. ففي مصر عام 1960، والمغرب عام 1956، والجزائر عام 1970، يبدو التخلّف في مجال التكوين الايديولوجي واضحا عند أولئك الذين كانوا على رأس حركة الاصلاحات. إن هاهنا واقعة تاريخية، ولو قلنا: إن الأمر لا يمكن أن يكون غير ما كان عليه بفعل الشروط الاقتصادية، وأن الاقتصاد المتخلّف لا يمكن أن يعطينا غير ايديولوجية متخلّفة، فإنه لن يصير ممكنا التفكير لا في إصلاحاتٍ ولا في ثورة ما كأفق.

إن على المثقف أو الزعيم السياسي أن يكونا متقدمين ايديولوجيا على مجتمعهما، وإلا فسيكون ثمة تأخر للايديولوجي على الهيكلي، ونحن نعرف جميعا أننا سنرجع ـ في هذه الحالة ـ الى الوراء أبعد من نقطة الانطلاق: إن المهمة الاولى لحزب سياسي أو حركة ثقافية ما هي تهيء الناس ايديولوجيا، والتنظيم وحده ليس كافيا، مثله في ذلك مثل إعداد الشعارات وبرامج العمل. من هنا جاء مفهومي عن النخبة، القابل للنقد. لقد اعتقد [البعض] أنني أقبل بالنظريات الأمريكية عن دور النخب. إلا أن هذا غير صحيح

إطلاقا. إنني أنطلق من واقع أن التطور السياسي في البلدان، سواء أكانت متخلفة أم لا، يقع بين أيدي أقلية ما. و إذا أطلقنا على هذه لقب نخبة، أو أي لقب آخر، فإن هذا لا ينطوي على أي حكم قيمة، كما أنه ليس ثمة أي تناقض بين الاهمية التي أضفيت على هذه الأقلية، وبين تحليل طبقي صار مقبولا به اليوم من طرف كل الباحثين الجدّيين.

○ جسّوس : أودّ صياغة مسألة دور المثقفين، تجاه الشروط الموضوعية، صياغة أخرى. فما لم يتم توضيح الفروقات الدقيقة للتحليل التاريخي المقترح من قبل العروي، وبشكلٍ كافٍ، فإن هذا التحليل يحمل مخاطرة الدفع بالمثقفين التقدميين نحو نمطين من السلوك فيهما، معا، نقاش.

إن بعض المثقفين ـ وقد غشى عيونهم القمع الذي لا مردّ له يصدر عن القوى التاريخية التي تقود اليوم كل محاولة شمولية لعقلنة المجتمع والايديولوجية العربيين نحو الاخفاق ـ يستنتجون أنهم لا خيار لهم غير الخضوع لما شاءه الزمن، فينساقون بالضرورة نحو البحث عن تسويات مع تلك القوى التي تسترجعهم الى صفوفها.

كما يمكن لبعض المثقفين الآخرين أن يستنتجوا من التحليل المذكور أنهم لا يستطيعون الحفاظ على معتقداتهم إلا إذا وضعوا أنفسهم على هامش المجتمع، وانفردوا بالعزلة والرفض.

إن نمطي السلوك هذين ليسا ضروريين، في الواقع، ولا مما يمكن تبريره، وذلك أن القمع الذي تمارسه الشروط التاريخية غير آلي ولا أحادي الجانب والمعنى، كما أنه ليس محتوما كلية ولا هو الاختيار الوحيد.

ولكي نتجنب تقاطب المثقفين بين التسوية وبين التهميش، ينبغي التأكيد على أن لعبة القوى التاريخية، الوطنية والدولية، تولّد إمكانيات عديدة، وعلى أنها تتيح عدة اختيارات مع احتمالات نجاح مرتفعة بهذا القدر أو ذاك. وما لم نطرح المشاكل في هذا المنظور الاحتمالي فإننا لن نتمكن من أن نُظهر للمثقفين العرب أنه لازال أمامهم هامشٌ من الاستقلال الذاتي النسبي، أنهم ليسوا مرغمين على الاستسلام لاغراءات التسوية والتهميش، وأن بإمكانهم لعب دور فعّال، بل وحاسم ربما، في توجيه مجتمعاتهم وإعادة هيكلتها.

إن بإمكانهم البرهنة، مثلا، على أن مجتمعاتنا الحالية تتضمن مستقبلات كثيرة ممكنة، وأن الأوراق لازالت لم تُلعب كلها، فيناضلون، بالتالي، من أجل دعم وتعزيز أكثر تلك الامكانات تقبلاً للعقلانية ولتحرّر شعوبهم. إن منظورا احتماليا من هذا النوع سيساعدنا كثيرا على تجاوز الطوباوية والقدرية والتلقائية، من أجل النفاذ الى كفاحية واقعية لا تتخلى عن أية إمكانية ملموسة لتحسين شرطنا الجماعي.

○ العروي : هل يمكن لنا أن نكون نُصَراء للفكر التاريخي ومدافعين، في الوقت ذاته، عن فكرة هامش الحرية المتروك للمثقفين؟ نعم، وذلك أن المجتمعات المتخلّفة لا تملك استقلالا ذاتيا. وليس المثقف فيها نتاجاً للمجتمع الذي وُلد فيه. إنه يتأرجح بين مجتمعين: مجتمع الغرب المهيمن، والمنظور اليه، عموما، بأنه الأسمى، من الناحيتين الموضوعية والذاتية، ومجتمعه الخاص به الذي يعتبره من مستوى أدنى. بحيث يصير وضعه محصّلة لهذه القطيعة. وإنّ مثقف العالم الثالث يعيش اليوم هذه الحالة، المماثلة لما كانت تعرفه «الأنتلجنسيا» الألمانية والروسية في القرن التاسع عشر. هكذا فإن إنجلس لم يكن ألمانيا فحسب، مثله في ذلك مثل ماركس الذي ولد بين فجوات مجتمعات مختلفة. وهكذا يمكن للمثقفين أن يتحركوا باتجاهين: إما باتجاه محاولة استدراك تأخر مجتمعهم عن طريق حركة من الاصلاح أو الثورة، وإما باتجاه المبالغة في تقدير ذلك المجتمع، ومن ثم نفي التأخر التاريخي والدعوة للعودة الى الماضي، مثلما يحصل عندنا.

وعندما نتحدّث عن نظام مغلق ونعتبر المجتمع نسقا من الاحتمالات - وهذا من توجهات الفكر السوسيولوجي - فإن ذلك لا يصدق، في الواقع، على غير المجتمع الأمريكي. وفعلا، فحتى السوفييت أنفسهم ليسوا أحرارا طالما هم يتكلمون عن اللحاق بالنظام الرأسمالي لتجاوزه. فما بالك بنا نحن ؟

○ بلال : أودّ الرجوع الى مفهوم التأخر التاريخي هذا، فبسبب الانزياح، والهيمنة، نجد أن مجتمعاتنا لا تتمتع باستقلالها الذاتي، وأنه ينبغي دراسة قوانا الاجتماعية في الوقت الراهن من أجل النظر في امكانات تطوّرها. إن ثمة ضغوطات تعود الى تبعيتنا تجاه الامبريالية والى الارث الثقافي الخاصّ بنا. وهناك مشكلة تؤرقني كثيرا منذقرأت كتاب العروي وهي: إذا أردنا أن

نخطو إلى أمام، ونخرج من التبعية ونبني اقتصادا ومجتمعا مستقلين ذاتيا، حقا (وهذا المشروع هو ما يوحدنا جميعا)، فالى أي حد يمكننا الاكتفاء بتبني موقف نقدي تجاه مجتمعنا ذاته ؟ إنني متفق مع كل ما يتعلق بالثقالة والتقلدة. إلا أنني أتساءل: أليس ثمة شيء يمكن استرجاعه من هذا الارث ودمجه في فكر وطني جديد، وفي ثقافة تقوم على أسس علمية؟ الا يمكن الانتهاء الى خلاصة تركيبية، لا على الصعيد النظري وحده، مثلما فعل ذلك المجتمعان الصيني والفيتنامي، مثلا، اللذان يخطوان أمامنا بطريقتهما الخاصة؟ إنى أطرح السؤال، اذن، وهو: إذا أخذنا الأصالة الثقافية للعالم العربي، والحضارة العربية بعين الاعتبار، فهل بإمكاننا أن نتصوّر تركيباً من هذا النوع، والى أيّ حدّ ؟

○ **العروي** : لقد كان هذا هو انشغالي طيلة سنوات. ومن المفروغ منه أن موقفي هذا جدالي. مثله في ذلك مثل مفهوم «التأخر التاريخي» ذاته. إلا أن الموقف القائل: «لنسترجع الماضي، ولنبحث عن تركيب» كان يستعاد دائما من طرف قوى اليمين ويستعمل لتعزيزها. وتلك واقعة ظرفية.

لست أنفي الثقافة العربية، ولا الحضارة العربية، رغم أنه لم يعد بالامكان الحكم عليهما تبعا لمزاياهما الخاصة. بل لست أعتقد أن بإمكان العرب أن يفقدوا، قطّ، أصالتهم، لو تبنوا أكثر الايديولوجيات عقلانية، ولو صنعوا بلدانهم. لكن ينبغي كذلك أن نجري تمييزا داخل ميراث الماضي هذا، الذي ليس وحيد الجوهر والشكل مثلما يُقال، والذي ليست ثقافته ثقافة الطبقات المهيمنة فقط، مادام هناك دائما، بهذا القدر أو ذاك، تعبير عن الطبقات المهيمن عليها. هكذا نقول إن ثمة تراثا يمكن استرجاعه في تاريخ الخوارج أو الشيعة في بداياتها، والاسماعيلية وحركة إخوان الصفا.

عبد الله العروي،

إلا أنه لا يمكن استعادة هذا التقليد إلا إذا تبنّينا وجهة نظر ليبرالية على الأقل، ذلك أنه اذا لم نتبنّ الليبرالية فلن نعرف ما يمكن أخذه من الماضي. وهذا ما دفعني الى الدعوة لمعاودة تبنّي الليبرالية، أي الفكر العلمي.

إن الحديث عن الاشتراكية الاسلامية لا يمكن أن يكون ذا معنى إلا إذا أوّلناه على ضوء مناهج الفكر المعاصر وتجاربه. لكن الرغبة في العودة الى عمر بن الخطاب أو علي بن ابي طالب هي رغبة مستحيلة، مثلها في ذلك مثل تقديم أحد أشكال الزكاة باعتباره اشتراكيا. وعلى كلّ حال فإنا ننسى واقع أن ماركس لم يقل قطّ بأنه لم تكن هناك اشتراكية إقطاعية أو ليبرالية. فلكل أن يكون اشتراكيا بطريقته، إلا أن الاشتراكية الاقطاعية ليست عصرية.

إن الماضي لا يمكنه أن يخدمنا في حلّ مشاكلنا ولا في إعادة إعطاء الماضي قيمته الحقيقة.

○ بلال : ينبغي، إذن، إعادة وضع الأشياء في أماكنها، أنا متفق. لكن ثمة ظاهرة كبح تثيرها الحضارة الغربية، وتظهر على وجه الخصوص في التيار «التقنوقراطي التحديثي» الذي يضرّ بالأطر التقنية والإدراية مثلا. وأعتقد أن ثمة ـ في مجتمعنا وفي المجتمعات العربية عامة ـ حصراً على مستوى الابداع الفكري والثقافي والايديولوجي يعود، في جزء كبير منه، الى ذلك الكبح أو الاستلاب. نحن لا نستعمل الماضي من أجل استعادة الثقة في كفاءاتنا، ونقلّدُ الماضي دون إبداع، وهنا مصدر الكبح.

الى أيّ حد يمكن للفكر الثوري أن يستند ـ كعامل مساعد ـ على النواة الايجابية لتراثنا الثقافي من أجل التقدم ؟ إن لهذا الموقف حظوظ نجاح، وذلك لأن الفكر العلمي يتصوّره أناس خاضعون، هم ذاتهم، لتاريخ، ولمجتمع، الخ.

جسوس : إن المشكل الأساسي في رأيي، والى حد بعيد، ليس هو معرفة ما إذا كان ينبغي الاستناد الى هذا المكسب التاريخي (وخاصة الى بعض خياراته الاجتماعية والأخلاقية والثقافية)، وإنما المشكل بالأحرى هو استخلاص دراسة إعداديةقابلة لأن تعيننا في التعرّف على كلّ ما هو إيجابي ومقبول في هذا الماضي. ذلك «أن الشعوب التي تنسى ماضيها محكوم عليها

بإعادته» ـ كما يقول الفيلسوف سانتيانا. يضاف الى ذلك أن أحد أعمق حدوسات سيغموند فرويد كان إظهار أن ماضي الكائن البشري يمكنه أن يعينه في التفتّح والتطوّر، كما يمكن أن يحكم عليه بالشلل والعجز.

إن الانسان المريض، تبعا لفرويد، هو ذلك الذي لم يسوِّ حساباته مع ماضيه، هو الذي بقي محصورا داخله، والذي لا يستطيع ـ بالتالي ـ أن يتفرغ كلية للحاضر، ولا أن يهيء المستقبل. فكلما صادف مواقف أو أفكاراً جديدة يتدخّل ماضيه لاخفائها أو تشويهها؛ وحيثما ذهب لا يلقى غير ماضيه ـ غير ماضٍ خالد. ومن أجل «شفاء» هذه الرجل المريض يهدف التحليل النفسي الى تعريفه على ماضيه، وتشريح إوالياته الجوهرية، قصد تحريره.

هكذا فان الشعوب العربية لم تسوِّ بعد حساباتها مع ماضيها.

وإن أحد أكبر أخطاء المثقفين الثوريين، في اعتقادي، كان التغاضي عن تراثنا العربي ـ الاسلامي، واعتباره بناء منخورا، أو نسيجا من السخافات المرتبطة بذهنية عتيقة متجاوزة، الشيء الذي نَجم عنه تركه بين أيدي الفقهاء والأولياء والسياسيين الذين أوّلوه على نحو رجعي، واستطاعوا نشر تأويلاتهم في الأوساط الشعبية. والحال أن الاسلام أهمُّ من أن يترك لـ«العلماء» والمشعوذين: وعلينا أن نعيد تملّكه في أقصى نطاق ممكن.

إن علينا أن نشرع ـ على غرار المحلّلين النفسيين ـ في بحثٍ تفصيلي يتناول ماضينا، وأن نستخلص منه إكراهات هذا الماضي وعظمته. ينبغي للأجيال الصاعدة أن تعرف بأن المجتمع العربي ـ حتى في أيام أوجه وعنفوانه ـ كان يحتوي قيما، وقيما مضادة، كما كان يشكّل وسطا مساعداً على الفقر والاستغلال والظلامية والاهانة والاستبداد، وأن هذه الآفات تنتمي، بدورها، الى ميراثها التاريخي.

وأخيرا، ينبغي الشروع في تأويل سوسيولوجي لتاريخنا بهدف إضفاء طابع النسبية عليه ورفع الحُجب عنه، بإظهار أن الجماعة العربية ـ الاسلامية لم تتردّد، كثيرا من الأحيان، في التجديد من أجل التكيّف مع شروط متغيّرة (مثلما جرى أيام الأمويين والعباسيين)، وبالكشف عن الشروط الاجتماعية ـ السياسية التي تسببت في انحراف ـ بل وفي انقلاب كلّي أحيانا ـ للمعايير والآمال الاسلامية الأصيلة، الخ..

إن تحاليل من هذا النوع تنقصنا كثيرا، وخاصة في هذه اللحظات الحرجة، حيث يسعى النقاش حول الاسلام الى التقاطب بين أولئك الذين يرفضونه كلية وأولائك الذين يدافعون عنه كلية، إلا أنهما، معا، يتحركان في الغالب الأعمّ بفعل نزعة انتهازية أو نزعة عاطفية أكثر مما يتحركان استنادا الى قاعدة من المعتقدات الناضجة المتبصِّرة. تلك المعتقدات التي يمكنها مساعدتنا في التمييز بين «ماضينا» بأكمله وبين «تراثنا» الذي يستحق وحده أن نحافظ عليه ونُغنيه (مثلما تقترح ليلى بعلبكي).

إن هذه المرافعة من أجل إعادة تملّك تراثنا الثقافي تملّكا نقديا لا تمثّل، بأي حال من الاحوال، دفاعا عن اكتفاء ذاتي ثقافي. وإن استرجاع هذا التراث استرجاعا نقديا (خاصة اذا ضمّناه التقاليد الشعبية التي لاتزال حيّة الى يومنا هذا) لا يشكّل مجرد خيار نظري بل ضرورةً عملية تكاد تكون محتومة. فهذا الاسترجاع يفرض نفسه، أولا، لأن هذا التراث أبعد من أن نكون قد تجاوزناه: فهو يحتوي، بالفعل، على مكاسب مهمة لازال بإمكانها مساعدتنا على مواجهة الأزمنة الحديثة التي تشكّل جزءا من التراث المشترك لكل الانسانية، مكاسب تستحق أخذها بعين الاعتبار، مثلها في ذلك مثل إسهامات الحضارات الاخرى على الأقل. كما أن محتوى ذلك التراث، من جهة أخرى، ليس أحاديا، بل يتضمن تعدّدية في الامكانيات جديرة بأن يتمّ تكييفها مع حاجيات كل حالة حالة، وخصوصياتها.

زد على ذلك أن كل التاريخ البشري يُظهر أنه لا إبداع إلا إنطلاقا مما نحن عليه ومما نملكه، كما أن الشرائح الشعبية تظل، في جملتها، ولازالت، مرتبطة بهذا الارث العربي الاسلامي أكثر من ارتباطها بأية إيديولوجية طُرحت عليها حتى الآن ( حتى وإن كانت كل مجموعة تفسِّر ذلك الارث بطريقتها الخاصة)؛ وأثناء الدخول في نقاش مع هذه الشرائح فإن أول شيء يسألونك عنه، ويريدون منك جوابا عليه بالايجاب، هو: «هل أنت مسلم؟»، أي: «هل تضع نفسك داخل المجموعة العربية ـ الاسلامية أم خارجها؟». وإن كل جواب بالنفي، أو كل جواب ملتبس على هذا السؤال، ينتهي، على وجه العموم، الى انقطاع للحوار. ينبغي، إذن، تحليل هذا التراث، دون السقوط لا في النزعة العاطفية ولا في النزعة السلبية ولا في النفاق وخوض حرب الاستشهادات مع الفقهاء.

○ **بلال** : الدراسة التمهيدية [التي يتكلم عنها الأخ جسوس] لايمكنها أن تظهر ما لم تكن مرتبطة بممارسة معينة للنضال من أجل تحويل المجتمع. وفيما يخصّ «النخب الاجتماعية» يمكننا القبول بالتحديد الذي قدّمه **العروي**. فإذا درسنا تاريخ الثورة الفرنسية، على سبيل المثال، لفت انتباهنا كل ذلك العمل التغييري الذي سبقها. والحال أن الفئة الاجتماعية التي لعبت هذا الدور اليوم ـ عندنا أو في العالم الثالث عامة ـ، ألا وهي البرجوازية، تبدو عاجزة عن القيام بذلك التغيير. لذلك لا يمكن لـ«النخبة» أن تكون مرتبطة بهذه الفئة الاجتماعية، وينبغي ايجاد مشروع تغييري جديد أعمق.

لقد تكلم **العروي** عن البرجوازية الصغرى، وهذا يطرح مشكلة كبيرة. فإذا كان ما نطلق عليه اسم البرجوازية يقع خارج اللعبة على الصعيد الحركي، لأنها توجد في وضعية تبعية تجاه رأس المال الخارجي، أو رأس مال الدولة، فإن ما يبقى لدينا هو البرجوازية الصغرى. إلا أن نموذج المجتمع الذي تقترحه شرع في إظهار حدوده أثناء الممارسة، الشيء الذي يضر بقسم من الشبيبة.

ويستحسن الذهاب الى أبعد مدى في فهمنا للتناقضات داخل البرجوازيات الصغرى العربية، التي تعد بأكثر مما يمكنها إعطاؤه. لقد أنجزت هذه [البرجوازيات] خطوة صغيرة لابد من تقديرها حقّ قدرها فيما يتعلق بالتحويل الاجتماعي والايديولوجي، إلا أنها ضاعفت عددا معيّنا من الحصارات أو حافظت عليه. وقد دفع العالم العربي الثمن غاليا، الى الآن، من أجل تنقية الطريق من التحوّلات المحدودة. لذلك فان من مصلحتنا، أكثر فأكثر، القول بأن المثقفين الثوريين مدعوون للعب دور مهم، لكن بالاندماج في نضال الجماهير، وبالابتعاد عن التصور البرجوازي الصغير للعالم، عبر

النضال السياسي والايديولوجي، من أجل التحوّل الى نخبة حقيقية، يتصاعد تملكها للوعي باضطراد.

وللذين تغيّروا، وحدهم، أن يأملوا في تغيير الآخرين. وإن التقليديين واليمين هم من استعمل إرثنا الثقافي، الى الآن، مضيفين إليه زبدتهم من أجل مناهضة التحرّر الحقيقي. وإذا كنّا نستشرف عملاً تغييريا، فإنه من المستحيل تركه لهم.

○ جسوس: من أجل استخلاص مهام النخبة، لابد من تطوير أخلاقية ما تنقص ما نسمّيه مثقفينا في سلوكهم اليومي، وفي مناهج تحليلهم. إنهم ليسوا عقلانيين وعنيفين سوى تجاه خصومهم، لا تجاه أنفسهم بالذات، وهم لا يستعملون العلم إلا ضد الآخرين، ويرفضون نقد أنفسهم بأنفسهم. إنهم يريدون تعويض القرآن بقرآن آخر، وهذا هو الخطأ الأكبر. إنهم يخشون الشك والقلق واللايقين.

○ بلال: ثمة أناس يريدون الاعتقاد في أشياء معينة من أجل التحرك.

○ جسوس: كثير من المثقفين العرب يرزحون تحت وطأة حاجة مَرَضية هي الانتقال بسرعة من حقيقة مطلقة الى أخرى، في حين أن أول مبدأ للعقلانية الحديثة هو أنه ليس ثمة، وبالتحديد، أية حقيقة مطلقة دائمة، وأن كل ما ينبغي توقعه هو بعض الحقائق الجزئية والنسبية، وأنه ينبغي تلطيف هذه بجرعة قوية من الشك والسخرية. إن الشك بناء؛ بل إنه يشكل ماهية الحداثة ذاتها، وهو يفرض ذاته دوما أمام عالم «ليس الفعل فيه أخا للحُلم»، كما قال الشاعر وأحسن القول.

ويلجأ مثقفون آخرون الى اللاتماسك وسوء النية. فيدافعون عن معايير لا يكنون لها أدنى احترام، ويرفضون كل نقاش حقيقي مكررين كثيرا من الأشياء التي ليسوا على يقين منها. وإن صياغة نظام ترميز في علم الواجبات الأدبية بخصوص النشاط الثقافي سيكون جد مفيد لنا هنا. إن نظام ترميز من هذا النوع سيطرح، أول ما يطرح، أنه ليس ثمة أجوبة شاملة، جاهزة، قادرة

بسرعة على إرضاء ريبتنا الراهنة، وأنه ليس ثمة نماذج كاملة يكفي تقليدها للانتقال من الوهم الى الحقيقة النهائية.

وليس بإمكاننا (كما أنه لا ينبغي لنا) تعويض القرآن بـ«رأس المال» أو بـ«الكتاب الأحمر» لماو تسي تونغ. وإن التأمل والنقد ومراجعة معارفنا ومعتقداتنا واجبات دائمة.

العروي: لقد كنت أكثر وضوحا بهذا الصدد في كتابي «العرب والفكر التاريخي». فهناك موقفان: أولهما: كثيرا ما يجري تبنيه، الى يومنا هذا، وهو استعمال نظام تحليل أجنبي من أجل جعل الناس يقبلون بالتقليد الثقافي. مثال ذلك قصة «حي بن يقظان» التي نشرت في سوريا بمقدمة لخالد بكداش. والحال أن هذه المحاولات الظرفية التي تحاول إظهار نفسها باعتبارها تسير على خط التقليد لم تنته، ولا يمكنها الانتهاء، الى شيء. وهذا هو الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه الماركسيون بالعالم العربي، وهم غير معرّبين بالمعنى الحقيقي للكلمة ولا ينتجون غير أنواع وأشكال من الوسائط البيداغوجية. لكن إذا استعملنا المنهج العلمي الماركسي لدراسة المجتمع، فلن نكون في حاجة قط الى القول بأننا ماركسيون. لقد تكلّمت عن هيمنة ثقافية علينا التوصل اليها، هيمنة لعل البلوغ إليها أسهل من البلوغ إلى مثيلتها السياسية، بل إن تلك شرط لهذه.

أقول مثلا، إن دراسة الفكر الاقتصادي والأخلاقيات الاجتماعية المنتميين للاسلام التقليدي كانت ممكنة منذ نصف قرن، إلا أن العرب انتظروا إلى أن قام أمريكي بالعمل مكانهم، كما أن التنظيم الحضري الذي لعب دوراً مهمًا جداً في الاسلام لم يتم تحليله الا من طرف بعض الانجليز وأحد الفرنسيين هو كلود كاهن، الخ.

لقد ألف صادق جلال العظم كتابا عن الحب العذري وتبايناته البدوية والحضرية، و[شخصيا] أعتبر هذا العمل في غاية الأهمية، لأن هذا من الموضوعات التي يحبها التقليديون كثيرا، لكن التي ينبغي دراستها دراسة علمية. ويمكننا وضع قائمة بالدراسات الممكن القيام بها والتي ستساعدنا على تغيير الفكر العربي، لأنها تأتي بمنهج علمي للتحليل عن طريق الممارسة، لا

على صورة «خطاب في المنهج» مجردة ومتعذر فهمها في أغلب الأحيان. فإذا أردنا الشروع في تغيير ما، لابد لنا من معرفة التاريخ الواقعي.

ويمكن أن أكون متفقا مع استعادة التقليد، لكن بهذا المعنى، أي من أجل جعله أوضح مع الابتعاد عن كل قومية ثقافية هي أشرس الأعداء. وعلى نقد الايديولوجيا المعاصرة للبرجوازية الصغرى أن يتم، كذلك، لأن هذه ظاهرة أساسية في العالم العربي. ويمكننا القول بأن أحدا لم يدرس، بعد، الجذور التاريخية ولا الشروط السياسية والظروف العامة للاقتصاد العالمي، التي مكنت البرجوازية الصغرى من الاستيلاء على السلطة في العالم العربي.

والواقع أن السلطة المعاصرة هي اليوم بين أيدي البرجوازية الصغرى وستظل كذلك لزمن طويل. لماذا؟ أولا لأن البلدان التي تعرف مأزقا ما محدودة العدد. المغرب، تونس، نعم؛ الجزائر، ليس بعد؛ مصر، بالتأكيد؛ إلا أن العالم العربي كيان، متكامل أم لا، ومن هنا يمكن للبرجوازية الصغرى أن تتنفس. ومصر أسطع دليل على ذلك، فالبرجوازية الصغرى ظلت قائمة بعد هزيمة 1967، رغم إخفاقها، وذلك بفضل المعونة الخارجية، كما نلاحظ ان تلك البرجوازية تتقدم بمصر لزمن طويل ودون مجهود. لا ينبغي توهم أن البرجوازية الصغرى عاجزة عن إخفاء تناقضاتها الاجتماعية.

أما تونس فإنها كادت تتجاوز إخفاقها عن طريق وحدتها مع ليبيا. ولازال برنامج التربية الثقافية مطروحا على جدول الأعمال، خاصة بسبب التناقضات الموجودة بين البلدان الغنية ماديا والمتخلفة بشريا، وبين البلدان الفقيرة ماديا والمتقدمة بشريا، رغم التكامل الموجود حاليا بينها.

كل شيء يعمل، اذن، ضد نضج التناقضات الاجتماعية، ومن هنا تأتي أهمية برنامج التحديث الثقافي في هذه الفترة الزمنية. لكن ينبغي إضافة أن الحكومات ليست ترفض كل تحديث، بل إنها، على عكس ذلك، تقبل جميع أنواعه ما عدا التحديث العقلي، ومن هنا ينبغي أن نعي بواقع أن التحديث الحقيقي هو تحديث الفكر.

بيد أن كُلّ مقارنة مع الثوار الصينيين والفيتناميين هي مقارنة مستحيلة، وذلك أن هؤلاء يمسكون زمام السلطة، والمقارنة الوحيدة التي يمكن القيام بها

هي المقارنة مع الثوريين الصينيين خلال سنوات 1928 ـ 1936، حين كانت السلطة والادارة لاتـزالان بأيدي أولئك الذين كانوا ضد التحديث: ما هو ياتـرى الموقف الذي كان أولئك الثوريون سيتخذونه؟ هل كانوا سيتخذون موقفا جداليا يرفض كل العناصر التقليدية؟ إن السلطة تعطي بعدا آخر ما أبعدنا، نحن، عنه.

○ بـلال: لقـد تبنّت جبهـة الكـامبودج الموحّدة التي تقود النضال التحرري بهذا البلد مع سيهانوك، والتي يوجّهها الماركسيون، ميثاقا ورد ـ من بين ما ورد ـ فيه، أن ديانة دولة الكامبودج هي البوذية، وقد وقّع الشيوعيون على هذا الميثاق.

أذكر كذلك مثالا آخر ينبغي التأمل فيه، وهو اعتماد بعض الممارسات القديمة بشمال الفيتنام، ممارسات مكّنت من تجنيد جميع الامكانيات الشعبية ضمن المجهود الخارق الذي تطلّبه النضال ضد العدوان الامريكي. فلحل بعض المشاكل وجد الفيتناميون أن استعمال بعض الصيغ القديمة المجدّدة كان أكثر اقتصادية وفعالية. وينبغي النظر في كيف يمكن للعالم العربي، في آفاق التغيير، أن يأخـذ بالتعاليم العامة لهذا النوع من التجارب. أما عن مسألة الماركسية في العالم العربي، فثمة تقدم.

○ العـروي: لا جدال في ذلك.

○ بـلال: فالحزب الذي وصل الى السلطة في اليمن الجنوبي والذي انطلق كحركة وطنية يصرّح الآن بتبنيه للاشتراكية العلمية. وفي الممارسة تطبق هنالك مبادىء ثورة وطنية ديمقراطية توجّهها الماركسية ـ اللينينية. كما يعتبر الحزب الشيوعي، في السودان، حزبا قويـاً نوعا ما. ويوجد الشيوعيون بالعراق في الحكم مع حزب البعث، ونفس الشيء بسـوريا. لقـد حققت الماركسية تقدما في العالم العربي، بما في ذلك وسط الجماهير. وهي ظاهرة جديدة يمكن إرجاعها الى كون مسألة الاشتراكية قد طرحت على الصعيد العالمي، وإلى نوع من النضج الذي عرفته الشعوب العربية.

ومع ذلك، فلازالت الماركسية متأخرة في العالم العربي، وإذا كان بعض التقدم قد تحقق، فإنه من الأهمية بمكان، اليوم، أن يستعمل المثقفون العرب

فعلا أداة المعرفة هذه لتحليل التاريخ والماضي الثقافي بشكل أفضل، الشيء الذي سيقدم خدمات عظيمة. ببساطة، يجب ألا نطبق الماركسية باعتبارها إجابة دوغمائية، بل كتصور علمي للعالم يتيح لنا التمكن من الواقع قصد تحويله. وإن إحدى العراقيل الموجودة لحد الآن، تتمثل في شكل من أشكال الاستيلاب تجاه تصور معينٍ للماركسية، وهي ظاهرة محاكاة، لأن الماركسية موضةُ الآن. هكذا يجري تبنيها دون أن تُستوعب حقا. من هنا كانت محاولة العروي لتقديم الماركسية للعالم العربي مهمة، لأن ما يلزمنا هو أكثر من إعادة قراءة ماركس، هو استيعاب النماذج الأوربية التي تطورت الماركسية داخلها واتخاذ نوع من المسافة تجاهها. علميا، يجب علينا أن نعيد عمل لينين، وذلك أن على الماركسية أن تُصبح أداة لمعرفة واقعنا، من أجل تحليله وإبراز سبل المستقبل، مع إجراء عملية تطعيم خصب على الساحة العربية في نفس الوقت.

○ العروي: خصوصا وأن لدينا تجربة أولى للفكر الاسلامي. هكذا فنحن نعرف، بالنسبة للفلسفة الديمقراطية الاغريقية، أن الفلاسفة العرب قد درسوها بجدية، لكن بشكل مجرد، وذلك لأنهم كانوا يعيشون في عالم لا علاقة له بـ«جمهورية» أفلاطون. كانوا يلعبون بالفلسفة الاغريقية مثلما يلعبون الشطرنج. ونفس النتيجة يمكن الانتهاء إليها مع الماركسية. فالماركسية تصبح ـ بفعل الظروف والتأخر ـ معادلا للفكر التاريخي، لكي نحكم على كل شيء بناء على خط معين من التطور النظري، ينبغي وضع كل الأشياء في أماكنها بالنسبة له، في تماسك وعقلانية. وعلى عكس ما نظن، فإن الفكر الرياضي وعلوم الطبيعة يمكن استعادتها بسهولة في العالم العربي، لكننا لانريد أن نقبل بالمنطق التاريخي.

○ جسوس: في كل محاولة لاستعادة ماضينا استعادة نقدية يوجد ما يمكن أن أسميه بالحد الأدنى الثقافي الحيوي الذي يجب أن نُبدي تصلبا إزاءه، وإن كان متناقضا، أحيانا، مع تراثنا الثقافي. هذا الحد الأدنى الحيوي يجب ألا يكون موضوع أية مساومة مع ثقافتنا التقليدية، لأنه يمثل ماهية العقلانية الحديثة بالذات. وهو يتلخص في مبدأين أساسيين يمكن أن أدعوهما مبدأ المعقولية ومبدأ الاكتمالية. بناءً على مبدأ المعقولية فإن العالم لا تتحكم فيه

لا الصدفة ولا القوى المتقلّبة الخفية، بل تتحكم فيه، على عكس ذلك، قوى محسوسة وقوانين موضوعية يمكن للانسان أن يعرفها ويراقبها من أجل أن يلبي حاجياته بشكل أفضل. الأمر الذي ينجم عنه نفي كل تفسير مزعوم عن طريق الصدفة أو بفعل قوى سحرية أو فوق - تجريبية.

إن ما نسميه صدفة ليس سوى مقولة متبقية ومؤقتة تشير الى ما لم يتم اكتشافه، بعد، بشكل كاف. ومن جهة أخرى، يجعلنا مبدأ المعقولية لا نقبل الا بصلاحية ما يمكننا فحصه حسب إجراءات محدّدة، ويدفعنا الى قبول «فك ما لسحر العالم» (كما قال ماكس فيبر)، وتجريده من مفاهيمه السحرية أو الشعرية أو الميتافيزيقية، حتى لا نعود نرى فيه سوى مجموعة من الاواليات الملموسة والموضوعية.

هذا المبدأ، الذي هو قاعدة كل العلوم العصرية، يوجد في تناقض ظاهر مع جزء كبير من ثقافتنا التقليدية التي تنفي عمومية مبدأ الحتمية، وتفترض، في غالب الأحيان، أن كل شيء ممكن حصوله. وأن نفس الأسباب لا تؤدي الى نفس النتائج.

أما مبدأ الاكتمالية فيقترب أكثر مما يسميه العروي بالتاريخية. إنه يصادر على الاشيء محتّم أو مقدّس أو دائم في الوضع البشري، وأن كل شيء قابل للاكتمال. فالفقر ليس قانونا طبيعيا ولا ضرورة اقتصادية محتومة ومستقرة، وإنما هو نتيجة شروط سياسية واجتماعية وثقافية يمكن إعادة تنظيمها وتغييرها. وينتج عن هذا أن الانسان لم يستنفذ بعد كل الامكانات المتوفرة لديه: فيمكنه أن يطالب بالسعادة عوض أن يكتفي بالسعي وراء التخفيف من تعاسته كما فعل منذ أمد طويل، إن بالامكان تصور مستقبل أفضل، وبالامكان التخطيط له إذا ما لجأنا الى المناهج العلمية الحديثة.

محمد جسوس

من جهة أخرى، فإن كل نظام قائم لا يمكن قبوله الا إذا لم نتصور نظاما أكثر مصداقية منه، وكل مؤسسة تُظهر نواقص ما يجب إعادة النظر فيها وتعديلها. كما يجب، في النهاية، تجريد المجتمع والمعارف الانسانية من كل قداسة؛ يجب النظر إليها باعتبارها أعمالا غير تامة دائما، لابد من العودة اليها وتحسينها باستمرار. ينتج عن هذا أن تغيير وضع الانسان أمر لا مفر منه، وأن كل محاولة لايقافه أو لاعادة تحيين ماض بائد سيحكم عليها بالفشل؛ فالتغيير - بعيدا عن أن يكون تهديدا - يمكن أن يكون وسيلة لتشجيع تفتح الانسان، شرط أن ينظم على نحو عقلي وعلمي. وان مبدأ الاكتمالية هذا يوجد، هو الآخر، في تناقض مع قسم كبير من الثقافة الشعبية التي حملت، لزمن طويل، رؤية أكثر تشاؤما عن التاريخ البشري.

إن بإمكان مبادىء من هذا النوع أن تكون نقطة انطلاق لبرامج تربية شعبية ولتحديث ثقافي في استقلال عن الاختلافات العديدة بين الاختيارات السياسية والايديولوجية الأكثر ملموسية والمقترحة من طرف هذا التجمع أو ذاك. فمهمة التعليم الأساسية، مثلا، يمكن تصورها باعتبارها برهنة ملموسة ومفصلة على هذه المبادىء، متجاوزة لكل المعلومات الخاصة التي توجّه للطلبة عادة.

○ **العروي**: هذا الموقف الليبرالي والعقلي، هو حدث أساسي، لم يُقبَل قط من طرف الفكر التقليدي. وإني أتساءل عما إذا لم يكن أحد أسباب التأخر الثقافي الأساسية كامنا في الخلط بين استعمال البرجوازية الغربية لهذه الليبرالية وبين الليبرالية كحدٍّ أدنى للعقلانية. ذلك الحد الأدنى الذي ستكون كل مجموعة ثورية مضطرة للقبول به مستقبلا، قصد تجاوزه، والذي لا يمكننا أن ننكره منذ البداية وإلا سقطنا في الخلط. مثلما يحصل عندما يعتبر التقليديون أن الماركسية متجاوزة، ويقدّمون أنفسهم باعتبارهم أكثر حداثة من الماركسيين الجامدين.

○ **بلال**: والحاصل أن التطورات الأحدث عهدا للماركسية على الصعيد النظري والعلمي بالنسبة لمجتمعات «العالم الثالث»، تؤدي الى القول بأنه لابد، قبل بناء مجتمع اشتراكي ما، من إنجاز ثورة ديمقراطية. وقد كان الأمر يتعلق في الصين والفيتنام، قبل كل شيء، بثورات ديمقراطية، لم تتحول

الى ثورات اشتراكية إلا بعد زمن، عندما أعيدت دراسة الميراث الثقافي استنادا الى قاعدة جديدة، وعندما تطور فكر ماركسي حقيقي داخل الجماهير. إن الحركتين تتراكبان. والمقصود هو تكسير البنيات العتيقة للمجتمعات اللاديمقراطية واللاعقلانية، وهكذا يمكن فتح الطريق نحو مجتمع اشتراكي.

○ العروي: لهذا السبب أخفق ذلك في العالم العربي، حيث رُفضت الليبرالية التي هي، بالتحديد، أساس الفكر الحديث. لماذا حافظ العرب على هذا الرفض في حين أنهم أول من اتصل بهذا الفكر الحديث؟ ونحن الآن في سنة 1974، ونكرر نفس الشيء. هذا هو تأخر العرب الثقافي.

○ جسوس: اسمحوا لي أن أستشهد بجملة لبرتولد بريخت في «غاليلو غاليلي»: «مرعبةٌ هي خيبة أولئك الذين يكتشفون بأنهم كانوا ضحايا وهم، بأن القديم أقوى من الجديد، بأن «الأحداث» ضدهم وليست معهم. كانوا يريدون أن يكونوا في القمة، لكنهم وجدوا أنفسهم متجَاوَزين». وحينها، يقول برتولد بريخت، «ينتقلون من الخيبة الى الخيانة... أولئك الذين لم يفقدوا الرغبة في العمل من أجل مثلهم الأعلى باتوا الآن يعملون ضده... ليس هناك رجعي أعند من المصلح الذي فشل». ويمكن لهذا أن يصلح كشاهدة قبر بالنسبة للبرجوازية الصغرى.

○ العروي: ما لم نبحث عن الأسباب، فسيكون محكوما علينا بتكرار التجربة. ولا يمكن للمثقف الثوري أن يغيِّر عقليته إلا إذا قام بدمج مكتسبات الليبرالية التاريخية. وهذا هو الدرس الأساسي لماركس. إلا أنه يقال لي:«هو ذا رجل يستعمل ماركس من أجل الدفع بمصالح البرجوازيات الوطنية إلى أمام».

○ جسوس: إن اخفاق البرجوازية الصغرى كعامل تحديث في العالم العربي يُفسَّر، في قسم كبير منه، بكون هذه الطبقة تخلط حداثةً سطحية وغير مستوعَبة جيدا بمخلفات تقليدية هائلة مازالت تلقي بكل ثقلها على ما تحت وعيها. وفي خليط غير قار كهذا، ينتهي التقليد دائما بالانتصار، خاصة في حالة أزمةٍ أو رضّات اجتماعية.

○ بلال: لأنها تريد الحفاظ على هيمنتها على الجماهير.

○ جسوس: طبعا ، فالبرجوازية الصغرى، لتقوية هيمنتها على الجماهير، ترمي في الوقت نفسه الى الحفاظ على احتكارها للمعارف العلمية والتقنية الحديثة، مع الابقاء على الشرائح الشعبية في حالة من التقليدوية والتخلف.

○ العروي: إن لها عقلية ثنائية.

○ بلال: بإعطائها انطباع أنها تدافع عن إيديولوجيا وطنية مزعومة، لكن عمق ذلك هو إرادة الحفاظ على هيمنتها على الجماهير خوفا من انتحارها كطبقة.

○ العروي: مع عسكرة البلدان العربية، قامت البرجوازية الصغيرة بتنظيم المجتمع على نحو يستحيل معه خلق قوى احتجاجية داخله. وكل المثقفين بورجوازيون صغار. فكيف نتعرف على التناقضات بين البرجوازية الصغرى والمثقفين؟ هنا نلتقي مجددا، إذن، بضرورة التحويل الثقافي. يجب الانطلاق من المفترضات البرجوازية الصغيرة. فما داموا يريدون التحرر من السيطرة الغربية، وهم يقولون ذلك، فيجب أن نجعلهم يستخلصون وجوب ثورة ثقافية، مادامت التقلدة تفضي الى اتجاه معاكس. قد يبدو ما أقوله مثاليا، لكني لست أرى بديلا عنه.

○ بلال: إلا إذا كنا قادرين على تطوير حركة سياسية خارج البرجوازية الصغرى. هكذا فإن البرجوازية الصغرى ليست مهيمنة في العراق، مادامت هناك حركة أخرى نشأت إلى جانبها يسيرها الشيوعيون.

○ العروي: لكن قيادتها برجوازية صغرى

○ بلال: في إطار تحالف ومن أجل الذهاب أبعد. لكن لا يمكن الاعلان عن موقف نهائي، لأن التجربة مازالت في بدايتها.

○ العروي: إن الفكر، في سوريا، تقليدوي رغم حداثة ظاهرية، بل إنه كذلك حتى عند الفلسطينيين. ونحن نعرف النتائج. هكذا توجد اتجاهات ناصرية مهيمنة في سوريا ولبنان، وإذا سألت لماذا؟ جاءك الجواب: «لأن الجماهير ناصرية». وهذا يعني أن المثقف يتنازل حينئذ ويريد أن يكون مثل كل الناس، حتى لايظل وحيدا.

○ جسوس: نحن في حاجة الى خيار تحديثي صريح، ومضاد للتقليد صراحة.

○ العروي: هذا هو رأيي.

○ جسوس: هناك في المغرب مستنبَتٌ من الشباب الذين استوعبوا الطرق التقنية الحديثة، لكن القليل منهم هو الذي استبطن حقا قواعد العلم الحديث الأساسية. إذا رأيتهم يشتغلون، يوما بعد يوم، يتولد لديك انطباع بأنه كان من الممكن بالنسبة لهم أن يعيشوا منذ خمسين أو مائة عام، وبأن معارفهم العلمية لا تشكل سوى دُرْجٍ صغير جدا ومعزول داخل خزانة ضخمة مُترعة بأشياء قديمة ومنخورة. إن هذا النوع من الاثباتات يبرر الأهمية الحيوية التي يجب إيلاؤها لمشكل الثورة الثقافية والعقلية، رغم الايحاءات المثالية التي يمكن للبعض قراءتها عند اتخاذ موقف كهذا.

○ العروي: يمكن أن أضيف: نظرا للظروف، وذلك أنه إذا تغيرت الظروف فسأكون أول من يغير رأيه.

○ بلال: أكيد أن العمل الثقافي قطاع استراتيجي للدفع بجميع الناس الى الأمام، الا ان المشكل الاجمالي المطروح على شعوبنا هو مشكل الطريق التاريخي المختصَر. هل يمكن، خلال مرحلة تاريخية قصيرة، أن نقود المجتمع العربي الى مستوى من التقدم يطابق ذاك الذي يتطلبه التطور العام للبشرية في نهاية القرن العشرين؟ هل هذا الطريق المختصر ممكن ومأمول؟ ان ما حصل في الاتحاد السوفياتي وفي الصين يوضح بأننا اذا قمنا بتحويل المجتمع في اتجاه معين، وبمشروع معين، وبفسح المجال امام مشاركة جماهيرية واسعة يمكن، الى حد ما، انجاز هذا الطريق المختصر، والنجاح اجمالا، مع بعض الأخطاء طبعا، لكن مع النجاح في تحقيق تحول عميق، اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا.

وإني أظن، زيادة على ذلك، بأن لا خيار لدينا ومن هنا تستحق أفكار العروي أن تناقَش إيجابيا. فتقدُّم أوربا الغربية لم يكن بمثل العفوية التي يُقدَّم بها، اذ عرفت هذه مراحل تغير كيفي مثل الثورتين الانجليزية والفرنسية اللتين كانتا، هما بالذات، نتاجا لنضج استمر قرونا عديدة، نتاجا للنهضة، وللاصلاح الديني، الخ.

ومن هنا فالسؤال الذي أطرحه هو التالي: عندما نتحدث عن ادماج الفكر العقلي، فهل المقصود هو القيام بتحويل ما للعقل وللذهنيات، مع توفير مرحلة تطور من النمط البرجوازي (كانت هي مرحلة أوربا الغربية)، أم المقصود هو القيام بتحولات ثقافية وايديولوجية، مع رفض التنظيم الاقتصادي الرأسمالي، قصد التوجه نحو تحول من النمط الاشتراكي؟

○ العروي: في اعتقادي أن دمج مكتسبات العقلانية هو الوسيلة الوحيدة لتوفير هذه المرحلة الليبرالية فعلا. هذا هو تصوري عن التاريخانية. وهكذا فإن التأخر الذي يظهر على أبسط مستوى، وهوالمستوى العسكري، يعبر عن تأخر التنظيم الاقتصادي، الذي هو نفسه ناتج عن التناقضات الاجتماعية التي لم تجد حلها بعد والناجمة عن ركود عقلي معين. إن الأساسي، إذن، هو التأخر الثقافي. فإذا رفضنا مفهوم هذا التأخر ومستتبعاته، وإذا اعتبرنا أنفسنا أحرارا في الاختيار، منذ الآن، بين الايديولوجيات المعروضة علينا اليوم، فان ذلك أحسن وسيلة نعيد بها، رغما عنا، صنع أوربا القرن التاسع عشر؛ أي صنع تطور لا نتحكم، نحن، فيه. فلاختصار الطريق يجب تبني التطور الغربي ثقافيا، وبالتالي، تبني منطق العالم الحديث، وإلا لما أمكننا التحرر عن طريق مشروع سياسي - ثقافي.

○ بلال: لكن أن نقبل بماذا؟

○ العروي: لنأخذ الاصلاح الزراعي. إذا حللنا هذا التصور فسنرى أنه ولد في علاقة مع الوعي بتأخر معين. يجب الاحالة هنا الى التطور الفلاحي الذي عرفته أروبا منذ الشروع في استصلاح الاراضي الى القرن التاسع عشر. يجب أن نستبطن عقليا، اذن، تطور جزء معين من العالم. لقد كان هنالك التطور الانجليزي الذي وعت فرنسا القرن الثامن عشر، تجاهه، بتأخر معين، فطُرح عليها بشكل موضوعي مشكل الاصلاح الزراعي الخاص بها، والذي وجد حله في اطار الثورة. كما توجَّب على ألمانيا أيضا، تجاه انجلترا وفرنسا، أن تحل المشكلة الزراعية. الأمر الذي قامت به على طريقتها في إطار الملكيات الكبيرة، في حين أنه تم بفرنسا في إطار الملكيات الصغيرة. وفي علاقة بهذه الاصلاحات طرحت روسيا مشكلها الزراعي طوال القرن التاسع عشر، وهكذا دواليك. فالمشكل لم يكن له ليطُرح لو لم تُصبح الزراعة الانجليزية

أغزر انتاجية في لحظة معينة. ونفس الشيء يمكن قوله عن الصناعة وتأميم التجارة الخارجية، الخ . . .

ثمة، خلف كل مشكل سياسي، مفهوم الالتحاق بالركب، وهو تطور قام بتحليله علماء الاجتماع والمؤرخون الذين بسطوا نموذجا للتحليل. فلكي نتمكن من التقدم في فهمنا للمشاكل الزراعية، ينبغي استبطان هذا التطور الذي يعود الفضل فيه، أصلا، الى التصور ذاته، والذي سيمكن للاقطاعي الذي يريد التحول والصناعي الذي هو في حاجة الى سوق، أن يتبنيا أيضا، في غيابه، أمر الاصلاح الزراعي، لكن دون خلفيته التصورية ودون منطقه. . فبدون هذا التصور سيمكنهما تطبيق [الاصلاح الزراعي] حسب مصالحهما بطريقة ناقصة ومتناقضة. هكذا، ونحن نرى ذلك يوميا، عندما نتبنى اصلاحات اقتصادية دون أن نفهم جيدا عن أي سيرورة نتجت، سنسقط، آليا، في التبعية للسوق الدولية، لأن هذه السوق هي أيضا في حاجة الى إصلاح زراعي.

○ بلال : هي في حاجة إلى نوع معيّن من الاصلاح الزراعي يسمح لها بتوسيع العلاقات الاجتماعية الرأسمالية

○ العروي: إذا أردنا الطريق الاقتصادي المختصر، إذن، يجب أن نقبل عقليا منطق التاريخ الحديث الذي هو، بالتحديد، تاريخ أروبا الغربية، ولا مفر من ذلك. وهذا المنطق هو نفسه لدى ماركس، وهو ليس شيئا آخر غير مدخل لهذا المنطق الحديث وغير الوسيلة الأكثر منهجية لفهم عقلانية عمله بالذات، إن أولئك الذين يجهلون هذه الحقيقة يرفضون، من هنا بالذات، ذلك المنطق التاريخي الذي يوجّه تطور المجتمعات بنفس صلابة المنطق الرياضي. وعندما يقولون: «لماذا نسجن أنفسنا داخل الماركسية؟»، فإن هذا الرفض هو أفضل سجن. إن التاريخانية هي قبول منطق العالم الحديث، والذي هو، مرة أخرى، وبالتحديد، منطق أروبا الغربية من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر. وإن البلدان العربية تطالب بالاصلاح الزراعي والتصنيع والدمقرطة، وهي كلها مفاهيم لا تقبل العقلنة حقا إذا نحن اجتثثناها من السياق الذي أوجَدَها. فالماركسية، طبعا، ليست هي الفكر التاريخاني فحسب، كما أن المجتمعات المتطورة ليست في حاجة الى التاريخانية

مادام الفكر البورجوازي نفسه مؤرخَنا (Historicisée) ، لكننا في حاجة إليها كمرحلة تمهيدية. وحينما سيقال لك: «نعم، لكنك تستعمل الماركسية حسب مصالحك الخاصة»، وسأجيب، لم لا؟ لم لا أؤممها، فهي، رغم كل شيء، ليست بيولوجيا؟ وذلك أننا إذا لجأنا إلى منهجها في التحليل، فيجب أن يكون ذلك من أجل أسباب موضوعية، لكي تستجيب لحاجيات مجتمعنا.

○ بـلال: فعلاً، إن مساهمة العروي مهمة جدا بالنسبة لنا. لكن يجب توضيح بعض النقط. هناك في العالم العربي أناس كثيرون، وخاصة منهم التقنيون والاطر الادارية، . . . الخ، يمارسون التاريخانية المضادة في عملهم اليومي. هكذا نجد ـ وحول المسألة الزراعية دائمًا ـ أن سياسات التحديث القروي تشكّل نسخة من سياسات فرنسا أو الولايات المتحدة وتفترض ضمنيا أن للفلاح ما يكفيه من الأرض وأنه مكوَّن ومتعلم، قادر على قراءة الكراسات المبسّطة، وأن في إمكان صناعتنا أن تزوده بالآلات والأسمدة، الخ . . . إنها إذن، تصورات تقنوية تعكس استلابا تجاه النماذج الغربية وترفض أن تبذل مجهودا لتحليل الهياكل الواقعية، وأن تتكيف مع العالم القروي لتحويله. حتى وإن كان الحكام يتكلمون عن التحديث، فإنهم لا يقومون به حقا. إنهم لا يقومون سوى بترديد بعض السياسات والممارسات المنبثقة من مكان آخر دون نقدها وإعادة التفكير فيها واستيعابها. وإذا كانوا يتبنون هذا الموقف، بالطبع، فلأن المصالح الاجتماعية الطبقية التي يدافعون عنها تفرض الحفاظ على العالم القروي في وضعية دونية.

إن التخلف، في العمق، هو فُضالة تطور الرأسمالية، ويُعتبر الابقاء عليه ضرورياً، إلى حد ما، من أجل التطور الرأسمالي الغربي. ولكننا عندما نريد الاستفادة من تجربة المجتمعات الغربية واستبطان الفكر التاريخي، كما يقول العروي، فإننا نجد أنفسنا في وضعية حرجة نوعا ما؛ إذ يجب، من جهة، أن ندين السيطرة الأمبريالية على اقتصادياتنا، والحصارات الناتجة عنها، كما يجب، من جهة أخرى، أن نفهم تاريخ الرأسمالية، ونأخذ بعين الاعتبار الدروس التي يمكن استخلاصها منه، وأن نستعمل أحسن ما أنتجه الغرب لنحل مشاكلنا، ذلك النتاج الذي كان، مع ذلك، أحد ردود فعله تجاه تطوره ذاته، أي الماركسية.

○ العروي: هناك مثال لم أفهمه إلا فيما بعد، وهو فائدة معامل الصلب الصغيرة في البوادي الصينية. يمكننا القول: «يالمضيعة الوقت هذه، يا للعودة إلى الوراء، مادامت هذه طرقا تنتمي إلى القرن الثامن عشر». إلا أن أهميتها التاريخية جوهرية. ويمكن اعتبارها مدخلا للتاريخ الحديث. وفكرة لم يعرف أيٌّ من البلدان العربية مثلها قط. وهذا يضع النضج الصيني مقابل اللانضج العربي.

إني أوجد حاليا، أمام ثلاثة أعداء: الفكر التقليدي الذي يرفض الفكر التاريخي مبدئيا، والفكر التقنوقراطي الذي يهدف إلى تناول ما انتهت إليه أروبا دون تجربتها التاريخية والذي لا يمكن أن يعطي أية نتيجة، وأخيرا أولئك الذين يقومون بقراءة معينة للماركسية تأخذ بعين الاعتبار مصالح أروبا أو الدول الاشتراكية في الوقت الراهن، ويريدون أن يتم تبني الماركسية في مرحلة التطور العلمي الذي وصلته أروبا، وهذا لا يتطابق مع ما يتطلبه مجتمعنا. يجب أن أحارب إذن، على ثلاث جبهات. ولهذا يمكن لفكري أن يبدو صعبا. لكني أبقي على مفهوم التأخر بدافع جدالي، لأن بعض المثقفين ينفونه. من الممكن ألا يكونوا، هم، متأخرين، لكن المشكل هو مشكل المجتمع لا مشكل الأفراد.

○ جسوس: أنا متفق، لكن يبدو لي أن مفهوم الطريق التاريخي المختصر مفيد وخطير في نفس الوقت. مفيد لأنه ينكر كل تصور أحادي الخط، آلي، وقدري للتطوّر التاريخي، ولأنه يعني أن البشر ليس محكوما عليهم، وإلى الأبد، بتكرار أخطاء ومسارات من سبقوهم، ثم لأنه يمكّنهم من استخلاص الدروس من المبادرات الماضية والدخول في تجارب جديدة. لكنه خطير لأنه يُفضي إلى الارادوية والطوباوية عندما يدفع إلى الاعتقاد بأنه من الممكن اكتساب كل مزايا الحداثة دون أداء ثمنها.

ثم إن ذلك غالبا ما يكون مشكلاً مغلوطاً. وهكذا سيستحيل على العرب أن يعيدوا إنتاج التجربة الغربية بالكامل: فمعارفنا العلمية قد تقدّمت، والدوافع إلى التطور هي اليوم أكثر استعجالاً وإكراهاً، والوضع الدولي قد عرف تحولات عميقة، وأهداف النمو الاجتماعي نفسها قد تغيّرت. ومع ذلك فإن نفي حتمية نموذج التطوُّر الغربي لا يعني أنه من السهل علينا

أن نجد خيارات أحسن. بل على العكس، فتجربتنا الحديثة أظهرت أن تطور مجتمعاتنا نحو الحداثة ليس آليا ولا منتظما ولا تراكميا دائما، وأنه لا يسير في اتجاه واحد بالضرورة. فتحلّل البنيات والسلوكات التقليدية لا تتبعه دائما عملية إعادة تبنين. يمكن للمجتمعات أن تتوه لمدة طويلة، ويمكنها أن «تُقلع»، لكنها ستجد نفسها بعد ذلك مضطرة لأن تقوم بـ«هبوط اضطراري»، إذا لم تَنْهر بكل بساطة.

وإذا أردنا أن نكون في مستوى تجنب مثل هذه المغامرات السيئة والقفز على بعض المراحل واختراع نماذج جديدية للتطور، يجب الاعتراف بأن هناك حدا حيوياً أدنى لا يقبل الاختصار ولا التبسيط. هذا الحدّ الأدنى يشمل المكوّن النفسي الثقافي الذي سبق أن تحدثنا عنه، بل يشمل أيضا مكونات اجتماعية وسياسية. وكذا تحرير المرأة. ومادام كثير من الناس يرون في آخرين خصوما جنسيين ويحاولون إخفاء قلقهم عن طريق القمع والنزعة الظلامية، فإنه يستحيل على العرب أن يحرّروا كل إمكانياتهم الابداعية.

إن انعتاق النساء ضروري جدا، مادمن يمثّلن عوامل أساسية لنقل الضوابط والقيم الاجتماعية، ومادام من المحتمل أن يعقن كل تحسن في التطوّر. ونفس الشيء يقال عن دور ووضع الفلاحين الذين يمثلون ثلثي العدد الاجمالي للسكان، والذين يعتبرهم الكثيرون ـ عن خطأ ـ بدون فائدة، [بل] وعامل جمود ومقاومة للعقلانية، وهذا خاطىء وغير عادل، لأن الفلاحين ليسوا تقليديين إلا رغما عنهم وفي غياب ما هو أفضل، ولأن الطبقات الحاكمة لاتترك لهم أية إمكانية للتفتح والمشاركة.

وهنا أيضا حدٌّ حيوي سياسي أدنى. فمادامت المجتمعات العربية لا تقودها نُخبٌ سياسية مسؤولة ولها مصلحة في تشجيع تحررها على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعقلية، ومادامت مثل هذه النخب غير مُوحَّدة حول مشروع مستقبلي متماسك ومنطقي نسبيا، فإننا سنظل نتحدّث في فراغ ونبني على الرمال.

ولا يمكن أن يكون هناك تفاوض ولا طريق مختصر حول هذا الحد الحيوي السياسي والاجتماعي والثقافي الأدنى، وسيكون من المفيد تحليل الشروط الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، التي تسهّل أكثر إنجاز هذه الاواليات الهيكلية.

○ العروي: أنا لا أتحدث على مستوى الممارسة السياسية، بل على مستوى منطق التحليل بالنسبة لأولئك الذين يفعلون اليوم أو الذين في إمكانهم أن يفعلوا غدا. ففيما يتعلق بتحرير المرأة ـ وباستثناء التجربة التونسية ـ لم يتخذ الحكام العرب موقفا واضحا، متذرعين بأن ذلك مشكل اجتماعي صعب، بل ومشكل مغلوط، لأنه يتطلب إصلاحات اقتصادية أولية. هذا صحيح. لكن يجب التعبير عن الموقف، على مستوى المبادىء، حتى وإن كانت النتائج غير عاجلة. إلا أن بإمكان شخص تقليدي أن يقول: «أنا متفق، لكني أقوم بذلك باسم الاسلام». أي انطلاقا من وجهة نظره الخاصة. ولعل هناك بعض النتائج العملية، إلا أن ذلك خطأ على الصعيد الايديولوجي، مادام مضادا للتاريخ.

فالاسلام، مثله مثل أي مجتمع من مجتمعات ذلك العهد، لم يحرِّر المرأة مع أنه اضطهدها أقل مما فعله الاغريق والرومان في العصور القديمة والذين كانوا يتساءلون عما إذا كانت للمرأة روح أم لا، والذين نظموا الخدور، أي الأحرام [ج: حريم]، في وقت كانت المرأة حرة فيه بالجزيرة العربية قبل الاسلام. إلا أن التطور الاجتماعي والتاريخي للغرب الأوربي هو الذي فرض هذا التطور وخلق، في الوقت نفسه، نظاما أخلاقيا أصبح ذا طابع كوني، إلى حد أنه يستحيل الآن الدفاع عن أطروحة لامساواة المرأة، وأن هذا أصبح ضرورة قانونية وأخلاقية بالنسبة لنا، وإن كنا لسنا في حاجة إليه على المستوى الاقتصادي.

إن الاصلاحات المنجزة دون هذا الركن العقلاني محدودة دائما، الأمر الذي نراه مع بورقيبة، فحتى لو نجحت [هذه الاصلاحات] فإنها لن تتمكن من تحديث الفكر.

○ جسوس: ثمة علاقة جدلية بين نمط التفكير وبين الهياكل الاجتماعية. ومن البديهي أن سيرورة التحوُّل تستغرقا أمدا طويلا. وتحرير المرأة ليس أسبقية ولكنه جزء من حدٍّ حيوي أدنى.

○ بلال: لتوسيع مجال التفكير واستنتاج محاور للأبحاث، أود أن أعرض لمشكلة الصراع الطبقي، فالصراع الاقطاعي ـ البورجوازي،

والبورجوازي البروليتاري، لعب دورا بالغ الأهمية في أروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إلا أن هذا الصراع ليس واضحا عندنا كما كان في أوربا. بل قام النضال من أجل التحرر الوطني، وعلى عكس ذلك، بتقنيعه، بل وإلى اليوم، وفي الوقت الذي نجد فيه مجمل العالم العربي مستقلا ـ ما عدا فلسطين طبعا ـ نرى أن الصراع المناهض للأمبريالية والصراع الطبقي يتراكبان في المجتمعات العربية. لماذا؟ لأن مشكل إثبات هويتنا القومية لم يحل بعد. وعلينا أن نكافح من أجل فرضها في نفس الوقت الذي تتشابك فيه معها سيرورة من الصراع الطبقي واضحة بهذا القدر أو ذاك، وبحيث تكون للشرائح المضطهَدة ضمن المجتمع العربي، أي الطبقة العاملة والفلاحين الفقراء، مصلحةٌ في تعديل البنيات الاجتماعية والنظام الاجتماعي ـ السياسي.

من هنا، إذن، تنبع مشكلة الخصوصية الثقافية. فإلى أي حد يمكن استعمال هذه الخصوصية كوسيلة لتملك الوعي وإقرار الشرعية، وذلك أن الشرائح المحرومة لا يمكنها أن تغض الطرف عن البعد القومي، وإن على المستوى الثقافي؟ بل سأقول بأن وصول هذه الطبقات الكادحة إلى الحكم، وهو أمر يمكن أن يتحقق يوما ما في العالم العربي، لا يمكن تصوره إلا إذا اضطلعت هذه الطبقات بهذا الكفاح من أجل إثبات الهوية القومية.

وهذه إحدى خصوصيات العالم العربي: أي خوض الصراع من أجل أن يتطور فكر علمي أولا، لكن ينبغي أن يكون هذا الفكر هو الجواب القومي على مشاكل مجتمعنا. هكذا يمكنه أن ينجح وينتشر، تبعا للمجهودات، على كل الأصعدة. يجب التفكير، إذن، في هذه الخصوصيات لايجاد الحلول التي تندمج داخلها دون السقوط في فيتيشية الخصوصية. فعمليا، هناك جدلية الخصوصي والكوني.

○ جسوس: لا وجود لهذه الفيتيشية على المستوى الشعبي.

○ العروي: وليذهب أولئك الذين يتحدثون عنها إلى «جامع الفنا». إذا كان ذلك هو الخصوصية...

○ بلال: على مستوى آخر.

○ العروي: طبعا.

○ جـــوس: إن النـاس يريدون، قبل كل شيء، الحصول على عمل ودخل ملائمين، يريدون أن يأكلوا ويسكنوا بشكل لائق، وأن ينجبوا أطفالا متعلمين متمتعين بصحة جيدة، وأن يفهموا ما يجري حولهم وأن يصونوا كرامتهم. ولتلبية هذه التطلعات فإنهم مستعدون للتضحية بعدد كبير من العناصر المكوِّنة لخصوصيتنا الوطنية المزعومة. وقد قمنا في يوليوز 1973 بتحقيق عن الهجرة بمدينتي فاس وتازة، قال لنا العديد ممن سألناهم، ضمنه، عما إذا كانوا ينوون مغادرة مدينتهم، بأنهم سيكونون مستعدين للذهاب، ولو إلى إيطاليا، إن حصلوا على عمل هناك.

وأظن أن ضجيجا مبالغا فيه قد قام حول مفهوم الخصوصية هذا. فهي تتضمن التمسك بختم وطني، وببعض الاختيارات الأخلاقية والميتافيزيقية، إلا أنها لا تعني إطلاقا رفض المكتسبات الرئيسية، العلمية منها والتقنية والثقافية، للحضارة الحديثة.

○ بـلال: إن ذلك عنصر هام يجب أخذه بعين الاعتبار في كل مشروع لتغيير المجتمع. وهكذا فنحن لا نشبه، بطبيعة الحال، أروبا الحالية ولا أروبا القرون الوسطى. وهناك أخلاقية موروثة عن الماضي، وخصوصيات في تطورنا التاريخي وفي الهياكل الاجتماعية، إلخ... ليست من الفولكلور في شيء.

○ العروي: لست أنكر التقليد بوصفه حدثا، فأنا أدرسه كظاهرة، لكني أنكره كقيمة، خاصة وأن أولئك الذين يتحدثون عنه لا يرون إلا الجوانب الايجابية، لا الجوانب السلبية. نحن مختلفون، طبعا، عن المجتمع الغربي، وسنظل مختلفين عنه دائما، وإن اتبعنا نفس التطور، فهذا أمر لامفر منه. لكنى أنفي أن يكون التقليد أحسن حلٍ لمشاكل الحاضر، وهذا ما يسانده التقليديون.

لقد قال علال الفاسي، أيام الحماية، ما يلي: «من المحتمل أن يغير الفرنسيون المغاربةَ يوما ما (يريد القول: إلى الأحسن)، فليتصنعوا وليتعلموا، لكنهم لن يعودوا المغاربة الذين نريدهم». وهذا يعني: فليمت الناس لتبقى فكرةٌ ما حية عن الماضي. ثم إن هذا مشترك بين كل التقليديين في العالم، فكروا في موراس (Maurras) بفرنسا. أما أنا فأقلب الأدوار وأقول: فلتمت الأفكار الميتة لكي يحيا الناس.

ويجب أن نعيد ذكر ذلك، مادام هناك أناس يكتبون كل يوم: «لا ضرر من أن نكون متأخرين على مستوى العلم والتقنية، وإنما الضرر في ألا نظل أوفياء لثقافتنا وفكرنا».

○ جسوس: هذا يذكرنا بالمقطع الشهير من ديوان «دفتر عائدٍ إلى الوطن الأم» الذي يتوجه فيه إيمي سيزير إلى الأروبيين بهذه الأبيات:

«لأننا نكرهكم أنتم ونكره
«عقلكم، فإننا نستند على
«العته مبكر النضج وعلى الجنون
«الملتهب
«والتوحّش العنيد» .

وهـذه:

«من أجل أولئك الذين
«لم يخترعوا شيئا قط
«من أجل أولئك الذين لم يروِّضوا شيئا قطّ
«لكنهم يستسلمون، مأسورين، لجوهر كل شيء
«جاهلين المساحات، لكن تأسرهم حركة كل شيء
«لا يبالون بالترويض، لكنهم يلعبون لعبة العالم
«وهم، حقاً، أكبر أبناء العالم».

○ بلال: يشبه هذا تصور الزنوجية العزيز على بعضهم. وهو موقف مشترك بين كل أولئك الذين يكتبون كي يقدِّموا الصورة التي للغرب عنا. موقف يشهد على استلابهم اللاواعي بهذا القدر أو ذاك.

○ العروي: زيادة على أنها أفكار السريالية الأوربية. فكل أولئك الذين يكتبون كي يقومّ الغرب بتأويلهم يشتغلون بالفولكلور. ولا يمكنني أن أفهم هذا الرفض لوسيلة التحرير نفسها، أي رفض منطق الحداثة. هناك المصالح الطبقية طبعا، لكن هناك، أيضا، مستقبل المجتمع والمصلحة القومية. ومع ذلك لم يكن للعرب، دائما، نفس الموقف. لقد دمجوا العلم الاغريقي والفارسي، وكانوا يقبلون بالمناقشة.

○ جسوس: إن التقليد هو، في الوقت ذاته، نمط سلوكي ونمط تنظيم اجتماعي، ونسق ثقافي مُدمَج بهذا القدر أو ذاك، وإيديولوجيا. والعروي يتحدث عن العنصر الأخير خاصة. وسيكون من المفيد توسيع تحليله بمحاولة تحديد دوافع وإواليات ونتائج ما يدعوه بعملية التقلدة. فقد عرفت الوظائف الاجتماعية للتقليد تحولات عميقة فعلا. إذ كان التقليد يشكل، في السابق، رؤية شاملة متماسكة ومناضلة وفعَّالة نسبيا: إذ كان يمثل قيمة عليا ومقدَّسة، قادرة وحدها على الرفع من نسق حياتي طبيعي ومشروع؛ إلا أن التقليد لم يعد منذ ذلك الحين، وبالنسبة للعديد من أنصاره، سوى السبيل الوحيد المتبقي، وأخف الشرور، ينثني المرء عليه في غياب ما هو أفضل؛ ولم يعد يمثل فعل إيمان مشرقٍ فاتح، بل مجرد إوالية دفاعية، على الأكثر، مخجلة ومتقززة ويائسة ومنحصرة باستمرار في حالة الدفاع، ومدعوة لتبرير ذاتها. إن التقليد يؤدي الآن وظائف سياسية وإيديولوجية وسيكولوجية يجب تبيينها.

أما بالنسبة للطبقات السائدة فينبغي الحديث، بالأحرى، عن تقليدوية تاكتيكية، حيث لا يكون إنعاش الثقافة التقليدية ناتجا عن اعتقاد في قيمتها لذاتها بقدر ما يكون ناتجا عن تقدير نفعي لنتائجها السياسيةوالايديولوجية. فالتقليد في نظر هذه الطبقات يمثل أداة للهيمنة على الجماهير مخصصة لتبرير الحاضر بالماضي أكثر مما هي مخصصة لتوجيه المستقبل. ويتأكد هذا التراجع التاكتيكي إلى الماضي أكثر، كلما بدت أبعاد المستقبل مظلمة ومسدودة.

وأما بالنسبة لبعض الشرائح الشعبية فإن التقليد يوفر لها معتقدات راسخة يمكنها أن تتمسك بها في مرحلة من الشك ومن اختلال للعالم؛ وتمدها بنسق مطمئن يسمح للناس بأن يتجنبوا الغرق في الاختلال النفسي والتشرد الثقافي..

كما يشكل التقليد، بالنسبة لأوساط شعبية أخرى، النسق الأكثر إجرائية فحسب ـ أي النسق الذي تعرفه أحسن، والذي يريحها أكثر، والذي تتمسك به في غياب نسق بديل متماسك ومُقنع. يجب وضع هذه التقليدوية الظرفية في مقابل التقلدة الهيكلية التي نجدها في أوساط أخرى، والتي هي ردّ فعل مرعوب، هارب واحتجاجي، تجاه الواقع المعيش ـ واقعٌ الحق فيه مع

أولئك الذين يفترض فيهم أن يكونوا مخطئين، وذلك لأنهم يملكون العلم والفعالية والقوة، واقع يجرُم تلك الأوساط ويهمشها ولا تستطيع التكيف معه. وتشهد هذه القصيدة المأخوذة من صفحة الشباب بجريدة «الرأي» (L'Opinion) عام 1969، على ذلك:

«الانسياق طويل
«والسهل عميق
«والضفاف السعيدة الحية
«لم تعد موجودة
«متى ذهبت إذن يا إلهي
«هناك منساقاً مع التيار
«أنا، ابن الصحراء
«ذو الجذور العميقة
«نعم، فالنبيّ نبيّي
«وفي خط مستقيم
«أنا منه
«هبطت منساقاً مع تيار
«الحضارات العفنة
«الخارجة من الماء والوحل والنساء
«مكّني، يا إلهي، من استعادة أصلي
«وليكن الرمل روحي
«وجسمي
«المستقيم القوي الهادىء
«نخلة من بلدي
«نخلة الزمن القديم
«نخلة ما قبل الانسياق»

إن عملية التقلدة الهيكلية الموصوفة ببراعة في هذه القصيدة، تصادَف خاصة لدى ضحايا التطور التاريخي: لدى السكان المهمشين الذين صدمهم توسع الرأسمالية العالمية، والمتدينين الذين جُرِّدوا من ثيابهم، والمصلحين الخائبين الذين سقطوا في الرجعية. وهناك، أخيرا، نوع أخير من التقليديين أقل مَرَضية من الآخرين، يتشبث بالتقليد تاكتيكيا ويستخدمه كوسيلة لوضع حدود بينه وبين بعض نماذج التحديث تلك التي لن تستفيد منها سوى حفنة من المحظوظين، والتي ستجعل الشعب يخسر المكاسب الخاصة بالمجتمع التقليدي دون أن تعطيه إمكانيات حقيقية للاندماج الدائم في الحياة العصرية. هذا النوع الأخير من التقلدة التاكتيكية ليس مستوحىً من رفض تام للحداثة، بل، بالأحرى، من الشعور بالنفور تجاه بعض تصورات التنمية.

أستخلص من ذلك أنه يجب التمييز بين مختلف أنماط التقليدوية (Traditionalisme) والتقلدة (Traditionalisation)، وتنويع أحكامنا عليها، وذلك أن مختلف الأنواع المجملة أعلاه ليس لها كلها نفس الأسباب ولا نفس النتائج أو نفس الدلالات التاريخية.

○ بـلال: إن نمط الانتاج الرأسمالي في العالم الثالث لم يَقض على أنماط الانتاج القديمة نهائيا، لكنه أخضعها لسيطرته. كثيرون هم، إذن، أولئك الذين لا يملكون ـ وهم يعانون من النتائج السلبية للنمو الرأسمالي ـ منظورا للتغيير الآني ولا حلا في متناول اليد لمشاكلهم اليومية في الشغل والتعليم والصحة، إلخ... وهنا يمكننا أن نفهم لجوءهم إلى تصور معين للعالم. وإذا كانت سيرورة التهميش هذه، في مجتمع «متخلف» تفسِّر بعض أشكال التقلدة على مستوى الجماهير، فإننا نعيش وضعية حصار ناتجة عن تفكك الهياكل الاجتماعية القديمة. ولكن، هل يجب أن نعتبر، حينئذ، هذه التقلدة على أنها سلبية تماما؟ ويجب محاربتها رأسا؟ أم يجب أن نأخذ بعين الاعتبار دورها كملاذ و«تعويض» وكمحاولة لتحديد موقف أكثر تنوعا تجاهها لفك الحصار عن الجماهير على المستوى العقلي والثقافي والايديولوجي؟

○ جسوس: هناك، فعلا، ظروف اجتماعية تُنتج تقلدة ظرفية ومؤقتة، في غياب بديل إجرائي، ومن المهم تمييزها بوضوح عن التقلدة المقصودة والمخططة من طرف النخبة لتضليل الجماهير. إن هذا النمط من التقليد هو الذي ينبغي فضحه بحدّة. هناك رواية أمريكيّة عنوانها «ليس بإمكانك أن تعود ثانية إلى بيتك». وينبغي أن يقال للشعوب العربية، بنفس الطريقة، إن الماضي متجاوَز، وبأن التاريخ البشري طريق ذو اتجاه وحيد، وبأن التطور أمر لا مفر منه، وأن كل محاولة لحصاره قصد تجديد نشاط ماض بائد، بشكل مصطنع، ستكون وهمية ولا مخرج لها. بحيث على المثقف الثوري أن يعيد هذه الرسالة، حتى وإن كان يعرف أن التقلدة الفعلية للفئات الشعبية يمكن أن تبدو حاليا بمثابة جواب معقول على ظروف قومية ودولية معينة.

○ العروي: إن الغشاوة تغطّي عيني حين أذكر نسبة الأمية في البلدان العربية، وواقع أن المثقفين لا يمثلون، بالتالي، سوى أقلية ضئيلة. والحال أن أغلبية هذه الأقلية الضئيلة تدافع عن التقاليد كقيمة. ماذا يتبقّى، إذن، لتقديم ملف الحاضر والمستقبل؟ إن ما يخيفني هو هذه الهاوية. يمكن لعلماء الاجتماع وعلماء النفس أن يصفوا ويحللوا التقليد كحدث، إلا أن الأهمية التي تعطى للتقليد، باعتباره قيمة، تبدو مقلقة. إن الظاهرة ليست جديدة، طبعا، من الناحية التاريخية. فقبل أن يفقد العرب المبادرة التقنية، أو قبل أن